A. H. Armstrong

Arhitectura universului inteligibil
în filosofia lui Plotin

Coperta: Firma 9
www.firma9.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ARMSTRONG, A. H.
Arhitectura universului inteligibil în filosofia lui Plotin / A. H. Armstrong; trad.: Alex Moldovan; -Târgu-Lăpuş: Galaxia Gutenberg, 2004
1 Vol.
XXX p.; 20 cm.
ISBN XXX-XXXXX-X-X

I. Moldovan, Alex (trad.)

XX

Culegere, corectură şi tehnoredactare: Mihai Maga

A. H. Armstrong

Arhitectura universului inteligibil în filosofia lui Plotin

un studiu analitic şi istoric

traducere în limba română de
Alex Moldovan

Editura Galaxia Gutenberg,
Târgu-Lăpuş, 2004

Nota traducătorului

Versiunea de față reia textul integral al lucrării lui A. H. Armstrong, *The Architecture of the IntelligibleUniverse in the Philosophy of Plotinus*, publicată la Cambridge University Press pentru prima oară în 1940. Reeditată de mai multe ori şi tradusă în diferite limbi cu notorietate şi circulație academică, această lucrare este una dintre cele mai importante referințe în exegeza plotiniană actuală. Fragmentele citate din opera plotiniană de autor au fost traduse în limba română după versiunea Plotin, *Enneade*, vol. I-, ed. Iri, colecția „Cogito”, Bucureşti, 2003-. Traducerile pasajelor încă nepublicate în această serie îi aparțin lui Alexander Baumgarten. Au fost traduse numai acele pasaje unde indicațiile autorului erau lacunare iar receptivitatea textului în limba română o impunea.

Cuprins

cel ce se gândeşte pe sine, dar şi ca fiind cel ce se voieşte pe sine şi se iubeşte pe sine.

Capitolul II. Unul. Negativ

Unul ca unitate nepredicabilă. O dezvoltare pitagoreică a platonismului într-o filosofie a numerelor. Aspecte pozitive şi negative, niciodată clar separate la Plotin. Interpretarea neopitagoreică la *Parmenide* în concepţia lui Dodds. Speusippos. Originea pitagoreică a doctrinei lui Speusippos. Unul la Platon şi Xenocrates; nici o urmă reală a concepţiei „negative". Dificultăţi în găsirea concepţiei „negative" la Speusippos; inversiunea scalei valorilor între el şi Eudoros. Istoria doctrinei de la Eudoros la Plotin. Obiecţii la teoria lui Heinemann în ceea ce priveşte gândirea lui Plotin. Justificări pentru păstrarea de către Plotin a două concepţii incompatibile despre principiul prim.

Capitolul III. Unul şi viaţa spirituală

Trei forme ale „teologiei negative". Teologia negativă matematică. Teologia transcendenţei pozitive. Notă despre devoţiunea pătimaşă faţă de suprem la Plotin; caracterul ei ne-elen şi originea probabilă. Influenţa lui Plotin asupra gândirii creştine. Teologia negativă a sinelui infinit. Ipoteza lui Bréhier privind originea indiană a acestuia. Absenţa ei la primii stoici. Poseidonios şi Plotin. Abordări ale ideii de sine infinit la Marcus Aurelius şi Seneca. Doctrina lui Aristotel conform căreia inteligenţa „devine ceea ce gândeşte", şi

sinele infinit. „Rațiunea activă” şi sinele infinit. Importanța pentru Plotin a identificării de către Alexandru a „rațiunii active” şi a deității. Plotin ne-panteist. Dominația concepției „pozitive” a Unului în *Enneade*. Natura experienței mistice a lui Plotin.

Partea a II-a. ΝΟΥΣ

Capitolul IV. Νο ς ca emanație

Legătura dintre Unu şi νο ς, cel mai important aspect al sistemului lui Plotin. Şase aspecte ale íďőŢň-ului, reduse la νο ς văzut ca emanație, inteligență şi univers. Nici o legătură între Plotin şi ideea gnostică de emanație. Definiția emanației; caracterul nesatisfăcător al concepției. Emanația la Poseidonios. Incorporalitatea luminii la Plotin. Teologia solară la Plotin şi în *Hermetica* XVI. Critica implicită a lui Plotin la adresa propriei teorii a emanației, şi doctrina proprie a omniprezenței spirituale. Unul văzut ca sămânță sau potențialitate; o dezvoltare extremă a teoriei emanației, dovedind influența stoică.

Capitolul V. Νο ς ca inteligență şi lume

Legătura dintre concepția νο ς-ului ca inteligență şi gândirea timpurie. Diada nedefinită în neopitagoreism. Doctrina plotiniană a unei „ λη spirituale” şi generarea νο ς-ului de către Unu. Generarea multiplicității ideilor în νο ς prin contemplarea Unului. Comparația cu Philon. Extazul la

Philon şi Plotin. Reala prioritate a νο ς-ului ca inteligenţă faţă de νοητ . Ierarhia plotiniană a fiinţelor spirituale în comparaţie cu cea a predecesorilor săi. Νο ς ca principiu guvernator şi principiu formativ al sufletului. Sufletul, un locuitor legitim atât al lumilor superioare, cât şi al celor inferioare. Universul νο ς-ului este mai degrabă o concepţie platonico-aristotelică decât a stoicilor târzii. Extinderea influenţei lui Poseidonios asupra lui Plotin. Legătura foarte strânsă dintre concepţia despre νο ς ca inteligenţă şi cea despre νο ς ca lume. Diferenţe fundamentale între νο ς-ul lui Plotin şi *logos*-ul lui Philon.

Partea a III-a. Sufletul

Capitolul VI. Suflet, natură şi trup

Tensiunea din sistemul lui Plotin dintre caracterul de acceptare a lumii şi cel de respingere a ei. Guvernarea lumii simţurilor de către suflet. Sufletul guvernează o lume materială însufleţită de către o emanaţie din sine însuşi. Această emanaţie, o adevărată a patra ipostază. Două puncte de vedere asupra materiei la Plotin, ca şi cauză a răului şi ca şi pură potenţă. Νο ς nu poate fi, pentru Plotin, demiurgul; de unde, din moment ce întreaga realitate trebuie să fie spirituală, necesitatea unei părţi transcendente şi imanente a sufletului. Psihologie platoniciană la Plotin. Coborârea sufletului în materie înseamnă auto-izolare progresivă. Poziţia sufletelor individuale. Diferenţa dintre concepţia lui Plotin despre natură (suflet inferior) şi cea a lui Aristotel. Natură şi corp. Tendinţa spre o şi mai mare multiplicare a nivelurilor fiinţei.

Capitolul VII. Universul material ca un întreg organic. Marele *logos*

Lumea sensibilă la Plotin ca întreg organic. Primul mod de a o privi, în care urmează îndeaproape *Timaios*, cu multe influențe stoice; dar gândirea lui Plotin nu este nici un moment cu adevărat stoică. O abordare secundă; se subliniază dependența universului vizibil de universul arhetipal al νο ς-ului; complicațiile care rezultă din aceasta în perspectiva asupra funcțiilor sufletelor individuale. *Logos*-ul în tratatele *Despre providență*; el ia locul sufletului universal. O separare extrem de precisă între nivelurile ființei în ultimele scrieri ale lui Plotin. În aceste tratate materia nu este principiul răului. Gândirea etică a acestor tratate este stoică, deşi *logos*-ul transcendent este o concepție ne-stoică. Asemănarea dintre *logos*-ul acestor tratate şi *logos*-ul lui Philon. *Legile* lui Platon şi concepția lui Plotin despre ordinea morală din lume.

Capitolul VIII. Concluzii

Un rezumat al sistemului lui Plotin. Un adevărat platonician, influențat de Aristotel şi, într-o mult mai mică măsură, de stoici; urmele vagi ale unei influențe orientale în *Enneade*. Caracterul psihologic al sistemului său, deşi el nu este un idealist subiectiv. Critica filosofiei lui Plotin; multiplicarea non-necesară a entităților şi dorința de a ordona prea mult realitatea. Valoarea perenă a filosofiei lui Plotin.

Introducere

Titlul acestui eseu, „*Arhitectura universului inteligibil în filosofia lui Plotin*”, necesită anumite explicații. Prin univers inteligibil înțeleg întreaga ordine cosmică a celor trei ipostaze, Unul, νο ς-ul şi sufletul, aşa cum sunt ele percepute de intelect. Am încercat să ofer o examinare din punct de vedere al structurii. Cu alte cuvinte, am încercat să determin cum anume se împacă între ele şi cu întregul diferitele niveluri ale ierarhiei realității în concepția lui Plotin, care este natura şi funcția lor în relație cu ordinea universală. În acest scop am găsit că este necesar să investighez originile istorice ale multora dintre conceptele lui Plotin, să încerc să descopăr cauzele tradiționale care l-au determinat să ofere imaginii sale asupra realității o articulare şi un contur atât de distinctive. Nu cred că există la baza acestui studiu alte presupoziții sau idei preconcepute în ceea ce priveşte filosofia lui Plotin cu excepția faptului (a) că, din motive istorice, nu avem de a face cu o filosofie pe de-a-ntregul consecventă; şi (b), că Plotin nu este un antirațonalist, ci crede în existența unei realități obiective ordonate şi accesibile intelectului uman. Acestea sunt convingerile pe care am încercat să le justific în examinarea detaliată pe care am făcut-o.

Rămân îndatorat în multe privințe atât față de cărți, cât şi față de persoane. Am primit un ajutor prețios şi încurajări din partea profesorilor F. M. Cornford şi E. R. Dodds. În privința pasajelor în care mă ocup de Albinos şi Numenios, sunt profund îndatorat profesorului doctor în filosofie E. Merlan din Viena, iar în cele ce îi priveşte pe stoici, profesorului B. Farrington din Swansea.

I. Istorii generale ale filosofiei

Bréhier, E., *Histoire de la Philosophie,* I.
Caird, E., *Evolution of Theology in the Greek Philosophers*
Ritter-Preller., *Historia Philosophiae Graecae.*
Ueberweg-Praechter., *Geschichte der Philosophie,* I. „Die Philosophie der Altertums”, von K. Praechter.
Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen.*

II. Platon

Cornford, F. M., *Plato's Theory of Knowledge.*
Plato's Cosmology.
Grube, G. M. A., *Plato's Thought.*
Hardie, W. F. R., *A Study in Plato.*
Robin, L., *La théorie Platonicienne des Idées et Des Nombres.*
Taylor, A. E., *A Comentary on Plato's "Timaeus".*
The "Parmenides" of Plato (Traducerea Oxford).

III. Aristotel

Hicks, R. D., Aristotle, *De Anima.*

Ross, W. D., *Aristotle.*

Aristotle, *Metaphysics* (Introducere şi comentariu).

Aristotle, *Physics* (Introducere şi comentariu).

IV. Stoicii timpurii

Bevan, E., *Stoics and Sceptics.*

Bidez, J., *Cité du Monde et Cité du Soleil chez Stoďiens.*

Bréhier, E., *Chrysippe.*

Hicks, R. D., *Stoic and Epicurean.*

V. Stoicii târzii. Poseidonios

Dobson, J. F., "The Posidonius Myth", *C. Q.* 1918, p. 179.

Jaeger, W., *Nemesios von Emesa.*

Reinhardt, K., *Kosmos und Sympathie.*

Poseidonios.

Theiler, W., *Vorbereitung des Neu-Platonismus.*

Witt, R. E., *"Plotinus and Posidonius", C. Q.* vol. XXIV, 1930.

VI. Platonicienii medii, neopitagoreicii, şi *Hermetica*

Scott, W., *Hermetica* (3 vol. Introducere, text şi comentariu).

Thedinga, Fr., *De Numenio Philosopho Platonico.*

Witt, R. E., *Albinus and the History of Middle Platonism.*

VII. Doctrina *logos*-ului

Aall, A., *Geschichte der Logos-Idee.*
Heinze, R., *Die Lehre vom Logos.*

VIII. Philon

Bréhier, E., *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon.*
Lebreton, J., *Histoire du Dogme de la Trinit*é, vol. I (pentru gnostici, vezi vol. II).

IX. Neoplatonicienii

Dodds, E. R., *Proclus, The Elements of Theology* (Text, traducere şi comentariu).
Whittaker, T., *The Neo-Platonists.*

X. Plotin

(a) Traducere
Mackenna, S., Plotinus, *The Enneads.*

(b) Traducere cu note şi apendice
Bouillet, M. N., *Les Ennéades du Plotin.*

(c) Lucrări despre filosofia lui Plotin
Arnou, R., *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin.*

Bréhier, E., *La Philosophie de Plotin.*
Introducerile la câteva tratate din ediția Budé a lui Plotin.
Dodds, E. R., "The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neo-Platonic One", *C. Q.* vol. XXII, 1928, p. 129.
Fuller, B. A. G., *The Problem of Evil in Plotinus.*
Heinemann, F., *Plotin.*
Henry, P., *Plotin et l'Occident.*
"Augustine and Plotinus", *Journal of Theological Studies,* vol. XXXVIII, Ian. 1937, Nr. 149.
Inge, W. R., *The Philosophy of Plotinus.*
Nebel, G., *Plotinus Kategorien der Intelligibilen Welt.*

Am încercat să limitez această listă de cărți în principal la acelea care au o legătură directă cu acestui eseu. Nu am inclus texte. În privința *Enneadelor* am folosit ediția Budé cu excepția ultimelor patru tratate ale celei de a şasea *Enneade*, unde am folosit ediția Teubner a lui Volkman.

A. H. A.

Partea I. Unul

Capitolul I.
Unul, pozitiv

Generalizările în cazul filosofiei lui Plotin sunt extrem de periculoase. Pare totuşi necesar a prefaţa orice încercare de analiză a punctelor sale de vedere asupra arhitecturii realităţii cu un fel de declaraţie comprehensivă despre natura lor, oricât de vagă ar fi şi oricât de mult va trebui ea modificată ulterior. Am încercat deja să fac acest lucru, în *Introducere*, pentru sistemul văzut ca întreg.

În aceste prime două capitole voi examina mai atent cea mai complicată parte a filosofiei lui Plotin, conceptul Unului. Gândirea lui Plotin în acest punct este, fără îndoială, dificilă şi cred că nu doar din cauză că el încearcă să exprime inexprimabilul. Orice filosof care încearcă să penetreze adâncurile fiinţei întâmpină în mod cert această dificultate. Cred totuşi că la Plotin există şi o reală confuzie a gândirii cauzată în mare parte de complexitatea tradiţiei metafizice pe care el a moştenit-o. Din această cauză, nu este posibil să facem o afirmaţie mai clară despre Unul lui Plotin decât aceea că, în cadrul sistemului său, acesta este primul şi ultimul principiu al realităţii. Ar fi incorect să-l numim fără rezerve absolutul. Acest termen aparţine cu adevărat unei filosofii a fiinţei, absolute şi relative sau necesare şi contingente, o filosofie în care fiinţa este principiul primordial, iar analiza acestuia este sarcina ei cea mai

importantă. Sistemul lui Plotin nu este unul de acest fel. Ar fi mai corect, de asemenea, să vorbim despre „sisteme” şi nu despre un sistem. Este posibil ca, din *Enneade*, să derivăm câteva construcţii divergente ale realităţii şi care nu sunt în totalitate reconciliabile. Acestea nu sunt, desigur, separabile în mod clar. Ele se îmbină şi se amestecă între ele într-o manieră deconcertantă. Orice analiză, oricât de atentă şi elaborată, este sortită să piardă ceva din original. Dar, în interesul unei gândiri clare, este de dorit să fie făcută. Propun deci să luăm în considerare câteva maniere diferite în care Plotin priveşte Unul ca şi principiu originar sau prim al sistemului realităţii.

Primul aspect al Unului de care propun să ne ocupăm este cel la care se ajunge în urma căutării metafizice şi religioase a unei cauze prime, temelie a fiinţei, origine şi guvernator autosuficient al tuturor lucrurilor, o realitate primară care să poată constitui o explicaţie a universului. Această linie de gândire nu pare, la o primă vedere, că ar putea să îl conducă pe Plotin dincolo de a doua sa ipostază, νο ς-ul. În cadrul sistemului său, νο ς-ul poate îndeplini toate aceste funcţii în relaţia cu nivelurile inferioare ale fiinţei, şi uneori chiar o face[1]. Există, în acelaşi timp, o puternică tendinţă de a le transfera Unului, o tendinţă ale cărei cauze pot fi, cred, găsite, chiar în spaţiul acestei modalităţi specifice de a privi lucrurile.

Νο ς-ul este la Plotin totalitatea fiinţei, adică lumea organică a ideilor, obiectele cunoaşterii, şi, în acelaşi timp, inteligenţa care le cunoaşte. Este o perfectă unitate în dualitate a subiectului şi a obiectului, sfera din macrocosmos care corespunde nivelului de cunoaştere intuitivă perfectă

[1] Vezi Arnou, *Désir de Dieu*, p. 25, în legătură cu νο ς-ul ca principiu prim al ordinii inteligibile raţionale.

din microcosmos. Este zona cunoaşterii perfecte în care, în conformitate cu psihologia aristotelică care l-a influenţat profund pe Plotin, inteligenţa devine ceea ce cunoaşte.

Plotin insistă totuşi că νο ς-ul, chiar dacă conţine în sine totalitatea fiinţei la un nivel al evoluţiei sale, nu este principiul originar, nu este temeiul ultim al realităţii. Lumea noetică este un compus de materie şi formă, care rezultă dintr-o mişcare dublă de retragere din Unu şi de reîntoarcere la el[2]. Sau, reluând, este rezultatul unei contemplaţii multiple a unităţii primare[3]. De aceste aspecte ale sferei νο ς-ului mă voi ocupa mai pe larg ulterior. Ceea ce vreau să subliniez aici este starea lui de dependenţă faţă de Unu. Această dependenţă persistă chiar şi atunci când, în cel de-al optulea tratat al celei de-a şasea *Enneade*, Unul este descris în termeni aproape identici cu cei folosiţi în cazul νο ς-ului, sau cel puţin într-un limbaj care sugerează ceva mai apropiat de νο ς decât de unitatea completă nepredicabilă, de Unul de dincolo de fiinţă, care apare în celelalte pasaje. În VI, 8, Unul este numit voinţă pură[4], ἐνέργεια absolută[5], iubire, şi iubire de sine[6], şi cauză a Lui însuşi, şi astfel cauza tuturor celor care provin de la El. El nu este doar temei al întregii fiinţe în sensul de element primar, ci în mod intenţionat se vrea pe sine şi tot ceea ce vine de la El. Se spune despre El că îşi conţine toate efectele[7]. Această descriere pozitivă a Unului este foarte strâns legată, în special în capitolul 18, de emanaţie[8] şi de comparaţia Unului cu soarele, o metaforă a

[2] II, 4, 5.
[3] VI, 7, 15.
[4] Cap. 13, 21
[5] Cf. V, 6, 6.
[6] Cap. 15
[7] Cap. 18.
[8] Vezi Cap. III.

luminii răspândită pe tot parcursul *Enneadelor*[9]. Este evident că acest zeu întors spre sine, care se iubeşte pe sine (folosesc în mod intenţionat în acest punct termenii unei teologii ulterioare), a cărui fiinţă este act orientat spre propria perfecţiune, de la care toate celelalte ordine ale fiinţei provin ca imagini ale sale cu diferite grade de asemănare, nu este acea unitate matematică căreia este imposibil să-i atribuim orice fel de predicaţie. Plotin poate protesta cât vrea că el nu intenţionează să introducă nici un fel de dualitate în Unu, şi că orice aparenţă de dualitate pe care cuvintele sale ar putea-o sugera se datorează limitelor limbajului. El face pasul decisiv când transformă Unul în ἐνέργεια şi îi conferă voinţă, îl face să se creeze pe sine etern şi să se întoarcă la sine etern prin iubire. Aceasta îl va face în mod inevitabil o οὐσία, oricât de mult ar transcende el fiinţele pe care le cunoaştem, iar dacă este οὐσία, este unul dintre multe. El devine o fiinţă căreia îi pot fi asociate predicate şi despre care se pot face distincţii logice. Zeul-Unu poate fi privit în mai multe feluri: ca fiind cel ce iubeşte, ca iubire şi ca iubit, creator etern, proces creativ şi creat etern, cel ce voieşte, voinţă şi cel ce este voit. Acest lucru este necesar dacă Unul se vrea a fi o primă cauză într-un sistem de tip platonico-aristotelic. Într-un astfel de sistem, el trebuie să fie o substanţă, oricât de mult ar transcende el toate substanţele pe care le cunoaştem[10]. El trebuie să fie actualitatea care actualizează toate potenţele şi nu o simplă potenţialitate care se actualizează pe sine în dezvoltarea universului. Unul ca simplă unitate, dincolo de fiinţă, ar putea fi, strict vorbind, o „cauză” doar în acest ultim sens.

[9] I, 7, 1; V, 1, 2 şi 10, 3, 12, 5, 7-8, 6, 4; VI, 9, 9.

[10] Cap. V, 5, 13, în special cuvintele εἴασε τ· ἔστιν οὐδὲν κατα μαρτυρήσας τῶν οὐ παρόντων.

Mai este, atunci, posibilă în vreun fel descoperirea vreunei diferențe reale între νοῦς și Unu, chiar și dacă celelalte modalități de a-l privi pe Unu sunt temporar excluse? Νοῦς-ul și Unul sunt, din acest punct de vedere, unități și ne-unități în același sens[11], ființe înzestrate cu autointelecție (refuzată în altă parte Unului) și cu autoconcentrare. Nu este cu adevărat nevoie ca acest Unu să fie privit ca ceva mai mult decât acel aspect al νοῦς-ului pe care acesta îl prezintă când se insistă mai degrabă asupra unității decât asupra diversității[12]; cel puțin așa pare la o primă vedere. O diferență reală rămâne, totuși.

Pentru a o explica, este necesar ca, pentru moment, să renunțăm la trasarea unei hărți metafizice a sistemului lui Plotin și să-l privim ca pe o mărturie a vieții spirituale. Este destul de clar, citind *Enneadele,* că ele sunt o astfel de mărturie, deși sunt, de asemenea, mult mai mult decât atât. Trebuie să ne reamintim că, pentru Plotin, frontiera dintre microcosmos și macrocosmos nu este în nici un caz una rigidă și precisă. Granițele care separă sinele de univers sunt în mare măsură iluzorii și dispar la nivelurile superioare ale percepției.

Privită astfel, distincția dintre νοῦς și Unu - văzut în cea mai proprie postură a νοῦς-ului devine clară. Νοῦς-ul este întotdeauna corelativul universal cu cea mai înaltă stare mentală a noastră; este tărâmul lui νόησις, un tărâm bine situat în propria noastră sferă umană. Plotin face o distincție clară între suflet și νοῦς; dar asta nu afectează statutul omului

[11] Vezi Nebel, *Plotins Kategorien der Intelliggiblen Welt,* pp. 44-45, pentru procesul de aproximare prin care νοῦς-ul, fiind considerat în primul rând ca membru al „Hypostasenreihe”, devine într-o mai mică măsură lumea Platonică a ideilor și într-o măsură mai mare o unitate concentrată pe sine aproximativ aproape de Unu.

[12] Vezi Nebel, p. 15, n. 3 (distincția dintre „morphische Einheit” și „unum transcendentale”).

de locuitor, prin natura lui, al lumii inteligibile. Devenind „om”, îndeplinindu-şi funcţiile din lumea inferioară, omul poate înceta să fie totalitatea; dar evadând din lumea inferioară, el îşi recapătă statutul superior[13]. Plotin spune adesea că suflet[14] sau „om” nu înseamnă νο ς. El nu spune că „noi” nu suntem νο ς. Când totuşi o face,[15] el îşi tempereazǎ de îndată afirmaţia, revenind la doctrina sa conform căreia noi putem deveni νο ς încetând să mai fim „oameni”[16]. Fiinţa umană, în deplinătatea puterilor sale realizabile, este pentru Plotin mai mult decât suflet. Este νο ς.

Pe de altă parte Unul, fie că este văzut în relaţie cu inteligenţa umană, fie cu cea universală, este de obicei gândit de către Plotin ca diferit[17], ceva aflat în afară şi dincolo, la care putem ajunge doar lăsându-ne pe noi înşine în urmă[18]. Este acel rest care rămâne în afară şi transcende sistematizarea şi clasificarea cosmosului. Este „lumina deasupra luminii”[19]. Acest lucru este exprimat cu pregnanţă în VI, 7, acolo unde despre fluxul din bine se vorbeşte ca despre un fel de „eflorescenţă” spre νο ς, χάρις ἐπιθέουσα τῷ κάλλει[20]. Până şi efectele sale sunt ceva diferit faţă de natura νο ς-ului, ceva supranatural, am putea spune.

Acest caracter al Unului prezintă un interes deosebit pentru că este prima apariţie certă în filosofia greacă a unei concepţii despre absolut, despre un temei al fiinţei diferit ca

---

[13] V, 8, 7.
[14] Sufletul poate fi, totuşi, gândit ca aparţinând lumii νο ς-ului, deşi la cea mai de jos margine, cf. IV, 8, 7.
[15] V, 3, 3.
[16] V, 3, 4.
[17] În original *extra* (n. tr.).
[18] III, 8, 1; V, 4, 1.
[19] V, 3, 12.
[20] „aleargă spre frumuseţe” (n. tr.), VI, 7, 22; cf. VI, 7, 21 („cealaltă lumină”) şi 31; engl. „bloom” (n. tr.).

fel de acel ceva al cărui temei este. Plotin nu este defel consecvent în ceea ce priveşte această concepţie. Unul intră întotdeauna înăuntrul cosmosului, devenind parte a sistemului. De fapt, întreaga teorie a emanaţiei necesare este concepută pentru a-l introduce în cosmos, pentru a face din el ceva conectat în mod organic cu întregul. Această confuzie a dus la dezvoltarea neoplatoniciană târzie a ἀπόρρητον[21]-ului lui Damascios[22], trecând prin super-Unul lui Iamblichos, care nu este binele şi deasupra binelui-Unu[23] al lui Plotin. Ar fi folositor să arătăm şi deosebirea dintre Plotin şi filosofii creştini. Mai există şi pasaje demne de a fi luate în considerare, în care Plotin priveşte νοῦς-ul mai degrabă ca pe un nivel al completei noastre realizări de sine decât ca sfârşit al ei şi în care afirmă identitatea dintre cel mai lăuntric sau superior sine şi Unu[24]. Acest mod de a gândi apare pe tot parcursul *Enneadelor* şi va fi discutat în detaliu mai târziu[25]. Mai putem totuşi spune aici că cel puţin realizarea identităţii cu Unul este, pentru Plotin, o stare temporară şi anormală şi că νοῦς-ul, tărâmul inteligibilului, reprezintă pentru el căminul normal şi cea mai naturală stare a fiinţei umane, mai mult decât Unul sau universul vizibil. Dacă ne mulţumim pentru moment să luăm în considerare aspectul „pozitiv" al Unului ca zeu pe care îl discutăm în acest capitol, putem spune cu siguranţă că el se deosebeşte de νοῦς prin caracterul său „supranatural" sau „transcendent", deosebit de cel „natural" sau „normal". Νοῦς-ul este cu certitudine θεός, dar Unul se apropie mai mult de concepţia creştină despre Dumnezeu.

[21] „secret, interzis" (n. tr.).
[22] *Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis,* 2-8.
[23] *Theol. Arith.* I, *De Myst.* 8, 2.
[24] Cf. V, I, 11; VI, 7, 36, 9, 11.
[25] Cap. III

Un al doilea motiv, desigur, pentru scoaterea în evidenţă a transcendenţei Unului în cel de al optulea tratat al celei de a şasea *Enneade* şi în tratate de importanţă similară, este că acel aspect al Unului pe care tocmai l-am discutat nu este niciodată separat de conceptul matematic de unitate care generează pluralitate, dar care nu este ea însăşi multiplă[26]. Dar înainte de a discuta despre asta, ar fi bine să luăm în considerare originea istorică a concepţiei despre Unu ca zeu, care apare cel mai clar în tratatele şapte şi opt ale celei de-a şasea *Enneade*. Nu este vorba despre o concepţie originală a lui Plotin. Începuturile ei le găsim la Platon, cel puţin la Platon aşa cum l-au înţeles platonicienii imperiului roman timpuriu, într-o menţiune despre „ideea de bine" din cartea a şasea a *Republicii*. Această aluzie unică, extrem de metaforică, nu este însă fundamentul real al descrierii elaborate a supremului din *Enneade*, VI, 8. În spatele ei stă teologia sistematică a lui Aristotel. Este un remarcabil exemplu al influenţei imense şi insuficient înţelese pe care Aristotel a avut-o asupra lui Plotin. În biografia lui Porfir există o frază pe care învăţăceii lui Plotin ar trebui să şi-o amintească, καταπεπύκνωθαι δὲ (ἐν τοῖς συγγράμμασι) καὶ ἡ Μετὰ τὰ φυσικὰ Ἀριστοτέλους πραγματεία[27]. Acest lucru nu se află departe de adevăr. Nu doar învăţătura din *Metafizica*, dar şi cea din *De anima* se găsesc adânc încorporate în *Enneade*. În special asemănarea dintre *Enneade* VI, 8 şi *Metafizica* Ë este izbitoare. Acest zeu autosuficient, transcendent, act pur şi întors spre sine, obiectul suprem al dorinţei, dar el însuşi nedorindu-se decât pe sine, apare în filosofia de dinaintea lui Plotin doar la

[26] VI, 8, 8, 9, 11, 17.
[27] *Vita Plotini,* 14: „era frecventă în scrierile sale şi folosirea *Metafizicii* lui Aristotel" (n. tr.).

Aristotel şi în literatura platoniciană din perioada imperială. Principala notă de originalitate a maestrului lui Plotin, misteriosul Ammonios Saccas, a fost aceea de a-i fi reconciliat pe Platon şi pe Aristotel, continuând astfel o tradiție bine fundamentată. Filosofii care au luat parte la această renaştere platoniciano-pitagoreică nu doar că încearcă să-i împace pe Platon şi Aristotel, dar câteodată par să nu realizeze că învățăturile lui Aristotel nu sunt platoniciene. Exista, bineînțeles, şi o tradiție anti-aristotelică a platonismului, al cărei principal exponent este Atticus. Violența polemicii sale împotriva lui Aristotel şi a aristotelicizării lui Platon stă mărturie pentru forța cu care era apărat punctul de vedere opus. Este interesant de remarcat că, în ciuda pozei de puritate platoniciană, Atticus însuşi este puternic influențat de stoicism. O altă mărturie este furnizată de afirmația lui Numenios[28] că a crezut necesar să îl separe pe Platon de Aristotel, precum şi de Zenon şi de Academie.

Cei mai remarcabili reprezentanți ai acestor platonicieni aristotelicieni sunt chiar Numenios şi Albinos, autorul lui *Didaskalikos*. Aceasta din urmă este o lucrare extraordinară care, pretinzând că oferă o perspectivă asupra învățăturilor lui Platon, este cel puțin pe jumătate compusă din doctrine luate şi nedigerate de la Aristotel, stoici şi din alte surse[29]. Autorul anexează, de exemplu, fără vreo explicație sau justificare, întregul sistem al logicii formale al lui Aristotel.

Interesul deosebit pe care cei doi îl prezintă pentru scopul nostru este felul în care ei tratează concepția lui Aristotel despre zeul suprem ca inteligență care se gândeşte

---

[28] Περὶ τῆς τῶν Ακαδημαικῶν πρός Πλάτωνα διαστάσεως, I, 8 în aranjamentul lui Thedinga al fragmentelor.

[29] Vezi R. E. Witt, *Albinos and the History of Middle Platonism*, pentru o completă şi extrem de prețioasă discutare a acestui scriitor.

pe sine. Ei îl împrumută pe acesta din *Metafizica* şi nu îl identifică cu νο ς-ul plotinian, aflat la acelaşi nivel cu νοητὰ, ci cu sursa sau cauza ideilor, cu ideea platoniciană de bine. Numenios vorbeşte despre bine ca αὐτὸ δὲ ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενείᾳ, τὸ ἤρεμον, τὸ ἡγεμονικόν, ἵλεων ἐποχούμενον ἐπὶ τῇ ουσίᾳ[30]. Asemănarea cu Unul lui Plotin este aici izbitoare. Dar el mai spune şi că ὁ νο ς ... μόνος εὕρεται ὤν τὸ ἀγατὸν, ... οὐσίας εἶναι ἀρχή şi εἰ δ'ἐστὶ μὲν νοητὸν ἡ οὐσία καὶ ἡ ἰδέα, ταύτης δ'ὡμολογήθη πρεσβυ-´τερον καὶ αἴτιον εἶναι ὁ νο ς[31]. De aici rezultă în mod clar că acest bine, sursă a fiinţei şi a ideilor, nu este altceva decât νο ς. Despre acest νο ς sau prim zeu dintre cei trei zei pe care el îi recunoaşte, despre acest demiurg al fiinţei[32], el spune[33]: ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὤν ἐστιν ἁπλοῦς, διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μή ποτε εἶναι διαιρετός ... (30) ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἔσται ἑστως, şi ἀντὶ γὰρ τῆς προσούσης τῷ δευτέρῳ κινήσεως, τὴν προσοῦσαν τῷ πρώτῳ στάσιν φημὶ εἶναι κίνησιν σύμφυτον. Avem aici în mod clar o legătură între zeul lui Aristotel şi Unul lui Plotin. Este o încercare de a pune νοῦς-ul aristotelic autosuficient şi deci etern nemişcat, fără mişcări îndreptate spre orice altceva decât spre sine, în fruntea ierarhiei platoniciene a fiinţei. Trebuie totuşi să admitem că Numenios nu pare să fi fost chiar consecvent atunci când a aşezat acest

[30] Περὶ τἀγαθοῦ, I, 10, Thedinga: „cel aflat în pace, în bună stare, cel singur, conducător, purtător al bunurilor în fiinţă" (n. tr.).
[31] V, 25: „inteligenţa ... doar în ea se găseşte binele ... ea este principiul fiinţei, iar dacă intelectul este fiinţă şi idee, trebuie să cădem de acord asupra faptului că inteligenţa este mai vârstnică şi este cauză" (n. tr.).
[32] V, 25.
[33] V, 26, 30: „zeul prim, care este în sine simplu, care este născut prin sine însuşi în întregime fără a fi vreodată divizibil ... (30) zeul prim va fi de sine stătător, şi mai presus de mişcarea secundă care urmează, se află repausul celui prim, despre care eu spun că este o mişcare conaturală" (n.tr.).

prim zeu deasupra ideilor. Fraza ὁ μὲν οὖν πρῶτος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητὰ[34] poate însemna doar că primul creează νοητὰ. Este dificil totuşi să acceptăm această interpretare, cum că zeul secund nu poate fi gândit ca fiind implicat în crearea ideilor; deşi Numenios spune că ὁ γὰρ δεύτερος διττὸς ὤν αὐτοποιεῖ[35] τὴν τε ἰδέαν ἑαυτοῦ καὶ τόν κόσμον[36], în ciuda afirmației (34) că πρῶτος νοῦς[37], care este αὐτοαγατὸν[38], este ἰδέα demiurgului sau zeului secund. Acest *puzzle* este clarificat, poate, de către cuvintele care urmează imediat, în fr. 25 ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως[39], luate împreună cu afirmația lui Proclos[40] că Numenios îl reprezintă pe primul νοῦς ca luându-l pe νοῦς-ul secund ca partener în activitatea sa de νόησις. Conform acestei interpretări, ideea despre sine pe care o creează demiurgul sau zeul secund ar fi reflecția αὐτοαγαθόν în propria inteligență contemplativă, o formă imanentă derivată din primul zeu. Astfel că găsim la Numenios două ordine ale ființei ideale corespunzând zeului prim şi celui secund, cele două grade ale οὐσία-ei înțelese[41] ca μία μὲν ἡ τοῦ πρώτου, ἑτέρα δὲ ἡ τοῦ δευτέρου. Care este atunci relația exactă a fiecăruia dintre aceste grade cu νοῦς-ul corespunzător, şi ce se întâmplă cu ridicarea primului νοῦς deasupra ideilor?

---

34 V, 30.
35 25: „cel secund produce în două sensuri”(n.tr.).
36 „şi anume ideea proprie şi lumea” (n. tr.); αὐτὸ ποιεῖ E: αὐτοποιεῖ Thed. αὐτὸς ... *cet*. αὐτὸς este poate cea mai corectă lectură a sa. Proximitatea lui αὐτὸ ἀγαθόν ar putea avea legătură cu αὐτοποιεῖ.
37 „inteligența primă” (n. tr.).
38 „binele în sine” (n. tr.).
39 „pe urmă, este în întregime contemplativ” (n. tr.). Aici ἔπειθα nu pare să aibă vreun înțeles acceptabil. Profesorul Dodds sugerează ὁ δ ’ἐπέκεινα θεωρητικός ὅλως, „cel transcendent este în întregime contemplativ” (n. tr.), care concordă cu doctrina celorlalte fragmente.
40 *In. Tim.*, III, 103.
41 Fr. 25: „una este substanța celui prim, alta a celui secund” (n. tr.).

Proclos spune că în alt fragment[42] Numenios afirmă că τόν μὲν πρῶτον κατὰ τὸ ὅ ἔστι ζῷον τάττει (τὸ ὅ ἔστι ζῷον fiind lumea ideală din *Timaios*[43]). Aceasta, conjugată cu fr. 30, sugerează o relație între νοῦς, chiar πρῶτος νοῦς, şi idei asemănătoare mai degrabă cu cea de la Plotin, în care gândirea şi obiectul gândirii sunt egale şi eterne, decât cu cea dintre producător şi cel produs.

Pare totuşi cel mai plauzibil de crezut că, la fel ca şi în *Didaskalikos*, νοῦς-ul este considerat anterior şi cauză a gândurilor sau a obiectelor gândirii sale, νοητὰ sau lumea ideală. Doctrina plotiniană a egalității şi acțiunii reciproce a gânditorului şi a gândului[44], provenită din psihologia lui Aristotel, nu apare încă, ceea ce se potriveşte bine cu afirmația că zeul secund îşi *face* propria idee. Întreg sistemul ia naştere din încercarea de a interpreta *Timaios* într-o manieră compatibilă cu Aristotel.

Explicația afirmației că νοῦς-ul secund este περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητὰ[45] se găseşte în fragmentul 26, unde se spune că sfera celui secund se extinde şi asupra ὕλη-ei; nu doar că unifică ὕλη ci este pluralizat de ea, în procesul gândirii αἰσθητὰ.

În fruntea sistemului lui Numenios avem deci un νοῦς-θεός aristotelician, ne-preocupat de creația propriu-zisă[46] ci doar de el însuşi, radiind τὰ θεῖα[47] incidental sau

[42] 39. Thedinga în acest fragment introduce un πρῶτον, fără a avea autoritatea manuscrisului, ceea ce rezultă într-un înțeles absurd, contrazicând tot ceea ce ştim despre Numenios. Dacă citim τὸν <νοοῦντα> νοῦν, aşa cum sugerează Dodds, nu mai există nici o contradicție.

[43] Cf. *Enn.* II, 9, 6; V, 9, 9: „cel prim organizează în măsura în care este viețuitorul <inteligibil>" (n. tr.).

[44] Chiar la Plotin νοῦς -ul pare uneori să fie într-adevăr anterior față de νοητὰ; cf. Nebel, pp. 44-45 şi mai jos Capitolul V.

[45] „Relativ la cele sensibile şi la cele inteligibile" (n. tr.).

[46] 27

[47] 29: „cele divine" (n. tr.).

ca o consecință a contemplației de sine, ca şi la Plotin, deci un demiurg al ființei[48]. Despre suflet se spune că ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον[49].

Albinos, în al său *Didaskalikos*, este chiar mai interesant. În capitolul al zecelea el combină elemente ale discuției despre Unu din *Parmenide*,[50] ale cărții a şasea a *Republicii*, ale celei de a doua scrisori a lui Platon[51] şi ale teologiei din *Metafizica* lui Aristotel. Următorul pasaj din acest capitol merită citat în întregime:

„Din moment ce intelectul este superior sufletului, iar intelectul în act care gândeşte toate lucrurile simultan şi perpetuu este superior intelectului în potență, iar cauza acestora şi a orice le-ar putea fi superioare este mai bună decât acestea; acesta ar fi zeul prim, fiind cauza actualității perpetue (τοῦ ἀεὶ ἐνεργεῖν) până la intelectul cerului întreg. El acționează asupra acestuia, el însuşi fiind nemişcat, precum soarele asupra văzului, de câte ori îl priveşte, şi precum obiectul dorit, rămânând nemişcat, mişcă dorința. Astfel acest intelect mişcă intelectul cerului întreg. Dar intelectul prim, fiind cel mai bun, trebuie să posede cele mai bune obiecte ale gândirii. Dar nimic nu este mai bun decât el însuşi. Deci întotdeauna se va gândi pe sine şi propriile sale gânduri, iar actualitatea sa este ideea sa (καὶ αὕτη ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ ἰδέα ὑπάρχει)".

---

[48] În conformitate cu lectura lui Thedinga, la sfârşitul fragmentului 10, acest prim νοῦς sau αὐτοαγαθόν este numit τὸ ἕν. Acest lucru este posibil din perspectiva preocupărilor pitagoreice ale lui Numenios şi este susținut de către fragmentul 14 (Chalc. In *Tim.* 293-297). Nu se află, totuşi, în cele mai bune manuscrise.

[49] „Intră în legătură singur cu singurul bine". Cf. φυγὴ μόνου πρός μόνον. *Enn.* VI, 9, ultimele cuvinte.

[50] Vezi infra Cap II.

[51] 312e (cele trei Puteri sau Principii).

El continuă prin a numi acest prim νοῦς - ἀγαθόν, καλόν, σύμμετρον, ἀλήθεια, πατήρ[52]. Apoi trece la secțiunea care derivă din prima ipoteză din *Parmenide*. În aceasta, el spune că primul νοῦς *nu* este gen, specie (sau formă), diferență, accident (din nou terminologia aristotelică), rău, bun, cu sau fără calități, parte, întreg, nu se mişcă, nu este mişcat, nu este acelaşi sau altul. Despre această „teologie negativă" voi mai vorbi ulterior.

Din nou, întocmai ca la Numenios, avem un sistem care se pretinde platonician, dar care îl are în centru pe zeul aristotelic. În pasajul citat anterior acesta apare mai aristotelic chiar decât acela al lui Numenios, pentru că ideile nu sunt menționate, iar alături de inteligența supremă apare inteligența cerului întreg. Tot din psihologia lui Aristotel provin şi inteligența în potență şi ὁ πάντα νοῶν καὶ ἅμα ἀεὶ[53]. Poziția ideilor, însă, a fost definită în capitolul anterior, 9. ἔστι δὲ ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον, ὡς δὲ πρός τὴν ὕλην μέτρον, ὡς δὲ πρός τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα, ὡς δὲ πρός αὑτην ἐξεταζομένη οὐσία, ceea ce înseamnă că acestea sunt „gândurile zeului" din cap. 10. Relația lor cu inteligența cerului întreg nu este clară. Totuşi, diferența dintre prima inteligență şi cea secundă este, în mod clar, aceea că prima se gândeşte pe sine, se conține pe sine şi este întoarsă spre sine, în timp ce cea secundă este îndreptată spre prima ca şi spre ceva extern. Prima inteligență pare să creeze şi să conțină ideile ca νοήματα. Inteligența cerului este întoarsă spre acest complex de νοῦς-νοήματα.[54] Astfel, obținem o

[52] „binele, frumosul, simetricul, adevărul, tatăl" (n.tr.).
[53] „ideea este, în cazul zeului, gândirea lui de sine, în cazul nostru, un inteligibil prim, în cazul materiei, măsura, în cazul universului sensibil, este modelul, iar considerată în sine, este esența"
[54] „inteligență-inteligibile" (n. tr.).

prelucrare aristotelică a lui *Timaios* influențată de sugestiile (din cartea a șasea a *Republicii*) de derivare a lumii ideale dintr-un principiu superior, printr-un misterios platonism târziu dezvoltat de către Speusippos, şi prin monada-νοῦς-zeu a lui Xenocrates[55]. Νοῦς-νοήματα este echivalentul făpturii vii absolute, lumea ideilor din *Timaios*, inteligența cerului până la demiurg. Nu există o încercare reală de a stabili un raport între concepția aristoteliciană a primei inteligențe şi descrierea ei prin negare ca unitate nepredicabilă în termenii din *Parmenide.*

Unul din aspectele cele mai clare ale sistemului este acela că avem aici un zeu care, deşi este încă νοῦς, se ridică deasupra ὁ νοῦς κατ' ἐνέργειαν πάντα νοῶν καὶ ἅμα καὶ ἀεὶ[56]. La Numenios, situația este analoagă. Avem deci în acest „platonism" din secolul al II-lea d. Hr. o divizare a lumii spirituale actuale în două părți, ambele eterne şi neschimbătoare, din care una se conține pe sine, îşi este suficientă sieşi, nu are o cauză sau îşi este propria cauză, iar cealaltă este derivată, nu îşi este suficientă sieşi, ci îşi derivă ființa şi activitatea dintr-o eternă mişcare de contemplare şi dorință față de cel dintâi. La această divizare, la această concepție a unui principiu prim superior inteligenței-demiurg active care produce lumea sensibilă, s-a ajuns prin combinarea lui αὐτὸ τὸ ἀγαθόν[57] cu νοῦς-θεός-ul lui Aristotel. Transcendența completă a zeului lui Aristotel, separarea sa totală de lume şi închiderea în propria sa activitate de gândire de sine este, probabil, originea foarte

[55] Fragmentul 15; Witt, *Albinus,* pp. 16-17.
[56] „inteligența în act le gândeşte pe toate simultan şi etern" (n. tr.).
[57] „binele în sine" (n. tr.).

pronunțatei separări dintre primul zeu şi demiurg[58]. Afirmația lui Numenios că primul nu poate δημιουργεῖν[59] şi este ἀργὸν ἔργων ξυμπάντων[60], în ciuda paralelismului care s-ar putea face cu Philon evreul, are probabil mai degrabă o origine aristotelică decât una orientală. Fuziunea dintre principiile prime ale lui Aristotel şi Platon a fost probabil serios ajutată de către doctrina lui Xenocrates a νοῦς-ului-monadă, care în mod cert l-a influențat pe Albinos[61]. Concepția despre νοῦς a platonismului mediu derivă, oricum, mai degrabă din Aristotel decât din Xenocrates. Este evident că avem aici o sursă extrem de importantă a doctrinei plotiniene a Unului. În ceea ce priveşte concepția sa despre un principiu prim, temei al existenței, superior νοῦς -ului şi ideilor, aceasta nu este, după cum a devenit clar, originală, ci se află la sfârşitul unei tradiții a cărei caracteristică dominantă este asimilarea lui Platon şi Aristotel. Există până aici, în sistem, puține urme de orientalism sau de introducere, din surse exterioare, a unor doctrine străine de tradiția greacă. Unul văzut ca sursă supremă a ființei[62] este într-adevăr zeul lui Aristotel dus la un grad superior de separare prin identificarea cu αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, şi, prin aceeaşi identificare, pus în relație cu νοητὰ. În *Didaskalikos,* întrețesute cu această concepție, am găsit urme ale unei „teologii negative", bazate pe o interpretare a lui *Parmenide* care face din principiul prim o unitate logică

[58] Descrierea pe care o face Albinos principiului său prim (în capitolul X din *Didaskalikos*) ca şi cauză transcendentă într-un limbaj care dezvoltă imaginea platoniciană a Soarelui din cărțile VI şi VII din *Republica* arată o altă motivație istorică pentru sublinierea transcendenței şi o sursă importantă a „teologiei negative a transcendenței pozitive" pe care o discut în cel de-al treilea capitol.
[59] „să aibă acțiunea unui demiurg" (n.tr.).
[60] „repaosul tuturor activităților" (n. tr.).
[61] Witt, *l.c.*
[62] Vezi I, 6; V, 1 (în special Capitolele 6 şi 7) şi VI, 8.

nepredicabilă. Sursa imediată, deci, a principalelor elemente ale doctrinei plotiniene a Unului este clară.

Înainte de a aborda cel de-al doilea aspect al Unului, în care el este considerat o unitate de dincolo de orice definiție sau predicație, trebuie să menționez o diferență notabilă între ϑεός lui Aristotel şi Unul lui Plotin în chiar cel mai aristotelic aspect al său. Zeul lui Aristotel este o inteligență care se gândeşte pe sine; aceasta este esența concepției. La Plotin[63], pe de altă parte, deşi există aceeaşi orientare spre sine, aceeaşi suficiență de sine, aceeaşi dualitate logică implicită a subiectului şi a obiectului, Unul nu doar că se gândeşte pe sine, el se şi voieşte şi iubeşte pe sine, ceea ce se explică în parte prin faptul că în acest tratat este vorba, în primul rând, de problema liberului arbitru. Plotin era, probabil, la rândul său conştient că unitatea produsă de voirea de sine şi iubirea de sine era mai strânsă şi conținea mai puțin din dualitatea de care încerca el să scape decât aceea produsă de către cunoaşterea orientată spre sine. Cel ce iubeşte şi cel ce este iubit sunt uniți într-o mai mare măsură decât gândirea şi obiectul gândirii[64].

Această idee apare şi la Sf. Toma din Aquino. Sf. Toma concepe cunoaşterea în maniera lui Aristotel ca pe un act de unificare, tinzând spre identificarea celui care cunoaşte cu obiectul cunoscut. Acest act de unificare poate însă ajunge la împlinire doar dacă cunoaşterea generează iubire şi se transformă în iubire. *„Filius autem est verbum non qualecunque, sed spirans amorem…. Non igitur secundum*

---

[63] VI, 8, 16.

[64] Nu pot accepta interpretarea pe care o dă E. Benz acestui capitol în *Marius Victorinus*, pp. 290 şi urm., conform căreia avem aici „*Selbsthypostazierung des Geistes in der Selbstchau*” care este pus în locul doctrinei normale a celor trei ipostaze. Nu avem aici o paralelă apropiată cu doctrina creştină a Sfintei Treimi. Vezi Theiler în *Gnomon*, vol. X, pp. 497-499.

quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectionem amoris" [65].

[65] „Fiul nu este un oarecare verb, ci unul care inspiră iubire ... Fiul nu este trimis potrivit unei anumite perfecțiuni a intelectului, ci potrivit acestei orientări a lui prin care el irumpe în afectul iubirii" (n.tr.), Sfântul Toma din Aquino, *Summa Theologica,* I, 43; *Enn.* VI, 7, 35 (despre relația νοῦς -ului cu Unul).

Capitolul II
Unul. Negativ

Propun să luăm în discuție în continuare acel aspect al Unului care se prezintă ca unitate nepredicabilă; acesta este strâns legat de cel despre care tocmai am discutat. Cele două aspecte apar în mod inextricabil împletite pe tot parcursul *Enneadelor*. În perioada timpurie, aspectul Unului ca zeu, sau primă cauză activă, este cu certitudine cel mai bine scos în evidență[66]; dar mai încolo, cum ar fi în V, 1 şi V, 8, cele două concepte funcționează simultan. Gândirea lui Plotin despre întreg dovedeşte remarcabil de puține schimbări sau dezvoltări pe tot parcursul *Enneadelor*; lucru care nu este atât de remarcabil, având în vedere că toate scrierile lui au fost produse într-o perioadă relativ scurtă de timp la sfârşitul vieții sale.

Am întâlnit deja ambele aspecte funcționând perfect împreună la Albinos, adică în cadrul tradiției platonice, foarte elene şi foarte oficiale, pe care Plotin a moştenit-o. Cele două se întâlnesc în căutarea simplității absolute a naturii divine caracteristică întregii filosofii greceşti, pentru care faptul de a fi compus implica coruptibilitate.

Modalitatea „negativă" de a privi Unul poate fi privită ca o dezvoltare specific pitagoreică a platonismului într-o filosofie a numerelor. Unul nu a devenit doar cu mult mai

[66] Vezi infra.

izolat. Concepţia lui Plotin este, sub acest aspect, limitată de consideraţii logico-matematice arhaice. Unul este însăşi unitatea, indivizibilă chiar şi pentru gândire, şi în consecinţă nepredicabilă şi cu adevărat de neconceput. El este nefiinţă, nu pentru că transcende toate fiinţele cognoscibile nouă, ci pentru că faptul de *a fi* pur şi simplu nu poate fi predicat despre el, deoarece refuză orice predicaţie. Desigur că aspectul pozitiv şi cel negativ al Unului nu sunt separate vreodată în mod clar în *Enneade*. Acestea nu sunt pentru Plotin decât modalităţi diferite de a privi conceptul complex de unitate primară şi temei al fiinţei. Doar când le căutăm originile istorice ne dăm seama cu claritate că avem de a face cu două modalităţi de gândire a principiului prim în mod esenţial diferite. Atunci putem vedea cum tradiţia „negativă" l-a condus pe Plotin la formularea de negaţii despre Unu pe care concepţia transcendenţei pozitive nu le necesită.

Prin căutarea originilor acestei concepţii, eu nu încerc decât să elaborez într-o manieră mai detaliată sugestiile făcute de profesorul Dodds în articolul său „*Parmenide*-le lui Platon şi Unul neoplatonic"[67].

În această concepţie despre Unu, despre el se vorbeşte în termeni de οὐδὲν[68], ἄμορφον, ἀνείδεον πρὸ εἴδους παντὸς[69], μηδὲ τὸ ἐκεῖνο μηδὲ τὸ τοῦτο[70]. Originea acestei concepţii poate fi găsită, după cum am sugerat deja, şi după cum arată profesorul Dodds în încheiere, într-o interpretare a dialogului *Parmenide* a lui Platon. Comparând seturile de pasaje paralele pe care Dodds le indică, vom vedea cât de asemănător este limbajul folosit în acel dialog despre τὸ ἕν

[67] *C. Q.* vol. XXII, 1928, 3, p. 129.
[68] VI, 9, 5: „nimic" (n. tr.).
[69] VI, 9, 3: „amorf, fără formă, anterior oricărei idei, nefiind nici aceasta nici cealaltă" (n.tr.).
[70] *Ibidem.*

al primei ipoteze cu cel folosit de către Plotin în legătură cu principiul său prim[71].

Problema adevăratului sens al celei de a doua părți a lui *Parmenide* nu este relevantă pentru această discuție. Acesta pare să se fi vrut o pregătire a discuției despre interpenetrabilitatea acelor μέγιστα γενή[72] din *Sofistul* şi o demonstrație a faptului că, dacă ființa, unitatea, etc., se exclud reciproc, atunci dialectica devine imposibilă[73]. În orice caz, este aproape sigur că Platon nu se deda la nici un fel de speculații neoplatonice despre Unu[74].

Etapele intermediare prin care *Parmenide* a fost transformat într-o sursă a doctrinei neoplatonice sunt, cu toate

[71] *Parm.* 137d-e = *Enn.* V, 5, 11; 138a = V, 5, 9; 139b = VI, 9, 3; 139e = IV, 5, 1; 140b = V, 5, 6; 140d = V, 5, 4; 141a = VI, 9, 3; 141e = V, 4, 1, şi VI, 7, 38; 142a = V, 3, 13 şi V, 3, 14.

[72] „genuri maxime" (n.tr.).

[73] Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Intr. p. XII.

[74] Pentru o discuție completă vezi traducerea Oxford în engleză a lui *Parmenide,* A. E. Taylor, apendicele E, p. 145. O serioasă apărare a interpretării neoplatonice a lui *Parmenide* a fost recent făcută de către Dl. W. F. R. Hardie în *A Study in Plato* (Oxford, 1936), în special în Capitolul X, *„The Enigma of Parmenides",* pp. 99-130. Deşi nu pe deplin convins de argumentele Domnului Hardie, cred că nu poate exista nici o îndoială asupra faptului că el a fundamentat pretenția exegezei neoplatonice de a fi luată în serios de către cercetătorii moderni ca un mod legitim şi posibil de înțelegere a dialogului. Motivele pentru care nu sunt întru totul convins ar fi, pe scurt, următoarele: (1) Explicația oferită de către Dl. Hardie (p. 116) a pasajului din 142a, în care el neagă în mod categoric că concluziile primei Ipoteze ar putea fi adevărate în cazul Unului, pare să depăşească capacitatea de semnificație a textului. (2) Este dificil de stabilit o legătură între această interpretare a lui *Parmenide* şi linia de gândire adoptată în *Sofistul*. (3) Cealaltă dovadă pentru asemănarea dintre Unul neoplatonic şi Platon nu pare, în ceea mai mare parte, să sugereze decât o ființă-Unu, nimic mai mult (lucru care aplică şi în cazul lui Eucleides în Diog. Laert. II, 106). Acest lucru pare să fie confirmat de către tradiția ulterioară, şi în special de către monada-νοῦς a lui Xenocrates. Singurul care sugerează Unul transcendent al lui Plotin este binele ἐπέκεινα τῆς οὐσίας din *Republica*, iar eu mai cred că acest pasaj este prea vag şi izolat pentru a susține orice concluzie categorică.

acestea, de un interes şi de o importanţă maxime. Dodds îşi întemeiază reconstrucţia tradiţiei pe două pasaje din Simplicius. În primul, un citat din Eudoros Platonicianul,[75] se spune că pitagoricienii postulau ἕν ἀρχὴ τῶν πάντων[76] anterior lui ἕν τὸ τῇ δυάδι ἀντικείμενον[77]. Primul Unu era numit ἀρχὴ, cel secund şi diada nedeterminată στοιχεῖα[78]. Proclos[79] confirmă asta spunând că „după cum afirmă pitagoricienii, Unul este anterior tuturor contrarietăţilor". Syrianos, la rândul lui, îi atribuie lui Brotinos, pitagoreicul mai degrabă mitic, afirmaţia că ἡ ἑνιαί α αἰτία ... νοῦ παντὸς καὶ οὐσίας δυνάμει καὶ πρεσβείᾳ ὑπερέχει[80]. Aici se vorbeşte despre Unu, care este anterior numărului matematic şi elementelor sale, în aceiaşi termeni folosiţi pentru ideea de bine a lui Platon şi pentru transcendenta inteligenţă de deasupra inteligenţei a lui Numenios şi Albinos. Ne amintim că şi Albinos îi asocia principiului său prim, în cel de al zecelea capitol al tratatului său, negaţiile primei ipoteze din *Parmenide*[81]. Al doilea pasaj al lui Dodds din Simplicius[82] leagă şi mai mult această tradiţie de *Parmenide*. El a demonstrat că, aproape sigur, ea merge până la Moderatus (un pitagoreic al secolului întâi d.Hr.) şi conţine o interpretare neopitagoreică a lui Platon. În aceasta găsim trei de Unu, dintre care primul este ὑπὲρ τὸ εἶναι

[75] În jur de 25 d. Hr. Simplicius în *Phys.* 181, 10-30.
[76] „Unul, principiul tuturor" (n.tr.).
[77] „Unul, opusul dyiadei" (n.tr.).
[78] „Elemente" (n.tr.).
[79] În *Tim.* 54d.
[80] „cauza unitară ... întrece în vârstă şi putere inteligenţa şi fiinţa" (n.tr.).
[81] Trebuie să ne amintim că Albinos priveşte *Parmenide* doar ca pe un exerciţiu logic, nu ca şi conţinând vreo învăţătură metafizică profundă (*Didaskalikos* 6). Trebuie, deci, să susţinem că el nu era conştient de sursa „teologiei sale negative". (Comp. Klibansky, „*Ein Proklos-Fund*", *Sitzber. Heidelberg. Akad. d. Wiss*. 1928-1929, p. 7.)
[82] În *Phys.* A, 7, 230. 34 şi urm., Diels.

καὶ πᾶσαν οὐσίαν[83], cel de al doilea ὄντως ὄν şi τὰ εἴ δη[84], în timp ce despre cel de al treilea, τὸ ψυχικόν, se spune că μετέχειν τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν εἰδῶν[85]. În mod evident aceasta este, mai mult decât orice altceva din Platon, o interpretare a primelor trei ipoteze din *Parmenide*. Ea corespunde exegezei neoplatonice a dialogului oferite de Proclos, şi o găsim şi la Plotin[86]. În acest pasaj al lui Simplicius, vedem că ea merge până la un neopitagoreic mult anterior lui Plotin. Am descoperit, de asemenea, că ideea care a influențat această interpretare şi care a fost însoțită de ea în dezvoltarea sa, ideea unei unități pure anterioare întregii dualități, sursă a elementelor numerelor şi a întregii realități, merge cel puțin până înaintea lui Eudoros. Dodds o urmăreşte chiar până la Speusippos. Principiul prim al lui Speusippos era, cu certitudine, Unul, în măsura în care putem avea vreo certitudine în legătură cu sistemul său. Conform lui Aetius,[87] el distingea acest Unu de νοῦς. Conform remarcilor lui Aristotel despre sistemul său,[88] (cea mai bună mărturie despre el pe care o avem), el l-a făcut pe Unu non-existent şi l-a comparat cu o sămânță. El l-a mai făcut, de asemenea, şi primul dintr-o serie de ἀρχαί,[89] „unu al numerelor, unu al mărimilor şi în cele din urmă unu al sufletului". Până aici Speusippos pare foarte neoplatonic; dar există o componentă frapantă a gândirii sale care îl diferențiază foarte strict de restul tradiției platonice, şi care ne arată clar că el nu poate fi clasificat drept un simplu predecesor pitagoreic al lui Plotin

[83] „deasupra întregii ființe şi a esenței" (n.tr.).
[84] „ființa cea adevărată" şi „inteligibilele" (n.tr.).
[85] „principiul sufletesc ... participă la unu şi la idei".
[86] V, 1, 8.
[87] Ap. Stob. *Ecl.* 1, 29.
[88] *Metafizica* Z, 2, 1028b, 21; Ë, 7, 1072b, 30; N, 4, 1091a, 35, 5, 1092a, 11-15.
[89] Z, *l. c.*

care înlocuieşte ideile cu numerele. În pasajele citate din *Metafizica* Λ şi N, Aristotel reiterează afirmaţia că, pentru Speusippos, cel mai desăvârşit venea din cel mai puţin desăvârşit, din indefinit şi incomplet. El aşeza perfecţiunea la sfârşitul procesului, nu la începutul lui. Unul său era indefinit şi sămânţă în sensul că era, pentru a folosi limbajul aristotelic, o potenţialitate din care se dezvoltă toată actualitatea ulterioară. Plotin îşi numeşte cu certitudine Unul Nimic, şi spune că acesta este amorf; şi este dificil uneori, după cum spune Heinemann, să distingi între caracteristicile Unului şi cele ale ὕλη-ei în sistemul său. Nu există totuşi nici o urmă de îndoială că Plotin nu ar fi tolerat pentru vreun moment o confuzie între cele două. El nu ar fi permis niciodată ca Unul său să fie gândit ca simplă potenţialitate, ca fiind inferior νοῦς-ului sau sufletului pe scara perfecţiunii.

Ideea lui Speusippos creează o ruptură curioasă în tradiţia platoniciană. Pentru Platon înaintea lui, şi pentru Aristotel, după el, binele, perfecţiunea, este anterior, cel puţin din punct de vedere logic, imperfectului, care se dezvoltă. Această inovaţie a lui Speusippos ar putea foarte bine constitui unul dintre motivele pentru care Aristotel a părăsit Academia. Ea nu a exercitat o influenţă directă majoră asupra tradiţiei platonico-pitagoreice ulterioare, profund influenţată de gândirea lui Aristotel. Pentru Numenios, Albinos şi Plotin este clar că actul precede potenţa, că binele şi perfectul stau la începutul procesului cosmic şi nu sunt rezultatul său ultim. Chiar şi Eudoros[90] vorbeşte despre Unul său primar ca ὑπεράνω θεός[91], termen care nu ar putea fi asociat Unului lui Speusippos, care nu are o semnificaţie morală sau religioasă şi în nici un caz nu poate fi înţeles ca zeu sau bine. Ceea ce

[90] Simplicius, *Phys*. 36, 181.
[91] „zeu superior” (n. tr.).

a realizat Speusippos a fost formularea „teologiei negative" caracteristice a tradiției în termeni matematici pitagoricieni. El a fost responsabil, cel puțin în parte, pentru ideea unei prime cauze transcendente ca unitate strictă şi absolută – deci de negândit şi nepredicabilă, care are rezultate atât de curioase şi echivoce.

În ciuda insuficienței materialului de care dispunem, putem face o apreciere destul de plauzibilă despre originea neobişnuitei doctrine a Unului a lui Speusippos. Aristotel[92] îi leagă pe „pitagoricieni" de Speusippos, ca fiind cei care o susțin. Această teorie pare a fi confirmată de ceea ce ştim în legătură cu învățătura pitagoreică despre *Tetractys*. Întotdeauna se vorbeşte despre *Decadă*, ultimul număr al şirului, ca despre ceva perfect, divin, care conține în sine toate lucrurile. *Tetractys*-ul sau *Decada*, plenitudinea numărului, pare să fi fost punctul central al unei indiscutabile venerări religioase[93]. Monada primară, principiul originar, nu pare să fi fost privită în acest fel. Ea nu pare să fi fost gândită ca fiind mai mult decât o sursă sau origine. Este incert dacă oricare dintre cele câteva pasaje[94] în care se spune despre monadă că ar fi zeu sau bine reprezintă învățături pitagoreice preplatoniciene veritabile. Philon, într-un pasaj extrem de dubios,[95] susține că Philolaos profesa credința într-un zeu, dar cu toate acestea nu îl identifică pe zeu cu monada primară.

[92] *Metafizica*, Ë, *l. c.*
[93] Philolaos ap. Stob. *Ecl.* 1, 8, Diels, fr. II; Aristotel, *Metafizica* Ë, 5, 986a, 8; Theo Smyrn. 11, 49, pp. 106, 107, Hiller; *Theol. Arith*. 10, 60.
[94] Eudoros în Simplicius, l. c. Hippol. *Ref.* 1, 2. Aet. 1, 7, 18. Pentru punctul de vedere opus asupra acestor două pasaje vezi Gilbert, *Arch. Gesch. Phil*. XXII, 155.
[95] *Mund. Opif.* 33. R. Scoon, *Greek Philosophy before Plato*, p. 150, susține autenticitatea fragmentului din Philon. La pp. 141-150 el pune în discuție relația zeului religios al lui Philolaus cu puterea Numărului, exemplificată în cel mai înalt grad în Decadă.

Acum se pune întrebarea dacă putem găsi la Platon, în perioada sa ultimă, „pitagoreizantă”, vreo urmă a unei doctrine a Unului primar. În dialoguri nu există cu certitudine nici o aluzie de acest fel[96]. Dacă, pe urmele lui Jackson[97], forțăm înțelesul lui *Philebos*, 23c-27c, în conformitate cu ceea ce spune Aristotel despre generarea ideilor din Unu şi diada indefinită, punând ideile din *Philebos* în clasa „mixtă”, atunci ne putem face o idee despre o astfel de doctrină. Obiecțiile la o astfel de interpretare mi se par, oricum, de nedepăşit. Nici afirmația păstrată de către Aristoxenos,[98] citată mai înainte, ἀγαθόν ἐστιν ἕν[99], nu ne este de mare folos. Nu ne spune mai mult decât *Philebos*, 16d, unde se specifică că orice idee este ἕν. Ne mai rămâne, atunci, mărturia lui Aristotel[100]. Primul pasaj, din *Metafizica A*, spune că Unul este substanță, nu doar un simplu predicat al unui alt ceva, şi că este cauza formală sau substanțială a ideilor, a cărui materie o constituie „marele şi micul”. Cel de al doilea pasaj pare la prima vedere mult mai surprinzător. Se spune că τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασιν αὐτὸ τὸ ἕν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι οὐσίαν μέντοι τὸ ἕν αὐτοῦ ᾤοντο εἶναι μάλιστα[101]. Οἱ μὲν... sunt probabil platonicienii conservatori, în special Xenocrates şi Platon însuşi. Afirmația că, pentru ei, Unul

[96] Pasajele din *Scrisori,* II, 312e şi VI, 323c-d, cu care Plotin susține interpretarea neoplatoniciană a lui *Parmenide* (V, I, 3) nu îi pot fi de folos cuiva care nu posedă încrederea neoplatoniciană în interpretări ne-istorice. Vezi Taylor, *Parmenide*, App. E, pp. 146 şi urm.
[97] *Journal of Philology*, X. 253-298. Vezi App. IV, p. 301 în G. M. A. Grube, *Plato' Thought*.
[98] *Harm. Elem.* II, 30, şi Ross, *Metaphysics*. Comentariu la A, 6, 987b, 12, vol. 1, pp. 163 şi urm.
[99] „binele este unul” (n. tr.).
[100] *Met.* A, 6, 987b, 20 şi urm.; N, 1091b, 13.
[101] „Dintre cei care spun că există ființe imobile, unii spun că unul este binele însuşi, pe când alții consideră că el este mai ales ființă” (n. tr.).

însuşi era binele însuşi pare prea neoplatoniciană pentru a fi adevărată. Însă dacă o privim cu mai mare atenție, vedem că, în privința acestei mărturii, avem de a face cu o doctrină total diferită de cea a lui Plotin. Pentru început, Unul din ambele pasaje tocmai citate este οὐσία. Este adevărat că, în *Republica,* VI, se spune despre binele însuşi că este ἐπέκεινα τῆς οὐσίας[102], dar acest pasaj este în mod atât de curios izolat şi pare atât de detaşat de restul gândirii lui Platon, încât este periculos să afirmi că pentru Platon binele trebuie să se afle întotdeauna dincolo de ființă. Cu siguranță că dacă el ar fi afirmat că al său bine-Unu era ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, Aristotel i-ar fi înregistrat afirmația, indiferent cât de departe de a o înțelege ar fi fost. Mai mult, monada supremă a lui Xenocrates, pe care a numit-o Zeus şi chiar νοῦς[103], nu se afla cu certitudine dincolo de ființă. Ceea ce Platon pare să fi vrut să spună prin identificarea Unului cu binele, şi în general prin identificarea ideilor cu numerele,[104] era că ideile puteau fi cel mai bine exprimate matematic, că numărul sau „formula matematică" făcea ca ideea să fie ceea ce este, oferindu-i, sau mai degrabă fiind, calitatea distinctivă sau individualitatea sa. Acest lucru pare să fie sugerat de către identificarea din *Philebos*[105] a principiului definirii cu numărul şi rezultă clar din „identificarea numerelor cu lucrurile" atribuită lui Platon în *De anima*[106]. Astfel că, cea mai cuprinzătoare idee, binele, la care participă toți ceilalți, şi care într-un fel este cauza lor, este echivalentă cu numărul

[102] „dincolo de ființă" (n.tr.).
[103] Fr. 15; Stob. *Ecl.* I, 62.
[104] Adopt mai degrabă punctul de vedere al lui Ross (Introducerea la ediția sa a *Metafizicii*, pp. LXVII-LXXI) decât pe cel al lui Robin (*La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres*, pp. 454 şi urm.).
[105] 25
[106] 404b, 18 şi urm.

primar, Unu, şi este reprezentată de acesta. Nu există totuşi nici o dovadă că acest bine-Unu era văzut de Platon ca având caracteristicile unităţii-absolute, ale Unului non-existent din *Parmenide*. Dacă punctul de vedere al lui Cornford asupra dezvoltării gândirii târzii a lui Platon, aşa cum apare ea în *Sofistul*[107], şi asupra relaţiei lui *Parmenide* cu această dezvoltare, este unul corect, după cum cred că şi este, este imposibil ca el să fi avut vreo astfel de idee. În conformitate cu această interpretare, discuţia din *Sofistul*[108] se referă la interpenetrarea şi interrelaţionarea ideilor, şi la negarea faptului că această unitate, sau fiinţă, sau orice altă idee, există în izolare absolută; iar *Parmenide* este doar o pregătire negativă a acestei concluzii, o demonstraţie a absurdităţilor care urmează respingerii ei. O altă caracteristică a Unului lui Platon şi al lui Xenocrates, care îl deosebeşte de învăţătura obişnuită a lui Plotin, este constanta lui asociere, deşi de pe o poziţie superioară, cu diada indefinită în producerea ideilor. Diada indefinită are o istorie curioasă, şi îşi face apariţia într-un mod foarte interesant în *Enneade*. Voi vorbi mai mult despre ea când voi ajunge la discuţia despre teoria plotiniană a emanaţiei cu variantele şi alternativele sale.

Pare deci imposibil de găsit la Platon sau la Xenocrates o sursă a „teologiei negative”, a transcendenţei extreme şi a unităţii absolute a Unului plotinian. Ceea ce găsim este o doctrină pozitivă a binelui-Unu, care, în forma sa târzie, xenocratiană, în care monada este identificată cu νοῦς[109], formează, împreună cu teologia lui Aristotel, bazele tradiţiei

---

[107] F. M. Cornford, *Plato*
's Theory of Knowledge, Introd. p. XII, şi pp. 252 şi urm.
[108] 251a şi urm.
[109] Stobaeus, *l. c.*

teologice a platonismului mediu,[110] şi deci a acelui aspect al gândirii lui Plotin descris în precedentul capitol. În ceea ce priveşte cea mai distinctivă caracteristică a teologiei neoplatonice, Unul incognoscibil, transcendent negativ, pare să fie imposibil să mergem mai departe de Speusippos. Chiar şi faptul de a ne întoarce atât de mult prezintă o serioasă problemă. Speusippos cu certitudine l-a făcut pe Unul primul dintr-o serie de ἀρχαὶ, de numere, mărimi şi suflet[111]. De asemenea, în conformitate cu Aetius,[112] el a făcut o distincţie între Unu şi νοῦς. Se poate să fi susţinut şi că Unul său era anterior nu doar binelui (ceea ce este aproape sigur), ci şi fiinţei, că era non-existent[113]. La el, dintre toţi filosofii greci, găsim originea ideilor care au determinat interpretarea lui *Parmenide* în termenii „teologiei negative". Problema este că, la apariţia acestui mod de gândire, la Eudoros şi mai târziu la Moderatus, găsim că Unul primar, cel care stă înaintea Unului care este partener al diadei indefinite, nu este doar ἀνουσίον, ci şi ὑπερουσίον[114]. Este ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πάσαν οὐσίαν[115] (Moderatus), ὑπεράνω θεός[116] (Eudoros). Unul lui Speusippos, pe de altă parte, ar putea fi ἀνουσίον, dar din tot ceea ce spune Aristotel despre el, este aproape sigur că nu era ὑπερουσίον. El nu era transcendent fiinţei, nu era mai mult, ci mai puţin decât binele. Caracteristica distinctivă a sistemului său este aceea că el

[110] Par să existe motive întemeiate pentru a presupune o influenţă a lui Xenocrates asupra lui Albinos; vezi Witt, *Albinos*, Cap. III, Pp. 14 şi urm.
[111] *Met.* Z, 2. l.c.
[112] Ap. Stob. *Ecl.* 1, 58.
[113] *Met.* N, 5, 1042a, 15. Există motive de îndoială dacă aceasta este propria teorie a lui Speusippos sau o concluzie trasă de către Aristotel din premisele sale. Vezi nota lui Ross asupra acestui pasaj.
[114] „lipsit de fiinţă" şi „mai presus de fiinţă" (n. tr.).
[115] „deasupra întregii fiinţe şi substanţe" (n. tr.).
[116] „zeu superior" (n. tr.).

este evolutiv, că porneşte dinspre imperfect spre perfect. Dacă ar fi să ne luăm după un pasaj din Aristotel[117] el pare, de asemenea, nu doar să fi respins ideile în favoarea numerelor matematice ca realităţi ultime,[118] ci să fi făcut asta pentru că nu-i plăcea să amestece matematica cu teologia şi morala, şi a refuzat să facă din diada indefinită principiul răului. Nu există totuşi nici o dovadă că el a insistat asupra unităţii absolute a Unului, de unde ar fi rezultat şi incognoscibilitatea şi nepredicabilitatea lui, deşi se prea poate să o fi făcut. În orice caz, între el şi Eudoros întreaga scară a valorilor s-a inversat. Unul transcendent este acum dincolo de cea mai înaltă limită a scării realităţii în loc să fie sub cea mai joasă. Este uşor de văzut că asta s-ar fi putut întâmpla, din perspectiva asupra existenţei aparţinând doctrinei lui Xenocrates despre un Unu pozitiv aflat în fruntea ierarhiei fiinţelor. Singura alternativă este aceea de a presupune că Eudoros expune o tradiţie pitagoreică veritabilă în care monada primară era nu doar originară, ci şi supremă, şi că originea aplicării acestei tradiţii de interpretare a lui *Parmenide* îşi are originea fie la însuşi Moderatus, fie la un pitagoreic timpuriu necunoscut. Dacă presupunem asta, nu este nevoie să îl introducem pe Speusippos deloc, iar Unul neoplatonic pare să meargă înapoi până la însuşi Pitagora! Totuşi, prezenţa diadei indefinite din pasajul lui Eudoros face ca această presupunere să fie infirmată, deoarece, după cum punctează şi Dodds,[119] ea este platoniciană şi nu pitagoreică[120]. Este mai bine să presupunem o modificare la Speusippos sub influenţa gândirii târzii a lui Platon, Xenocrates şi, poate cel

[117] N, 1091b, 32.
[118] Ë, 1075b, 37; N, 1090b, 13.
[119] „*The Parmenides of Plato and the Neo-Platonic One*", *C. Q.* vol. XXII, 1928, p. 136.
[120] *Met.* A, 6, 987b, 25.

mai important, o interpretare a *Republicii* VI, 509b (binele de „dincolo de ființă") similară celei atribuite de către Syrianos[121] neopitagoreicului pseudo-Brotinos[122].

Istoria ulterioară a doctrinei este şi ea destul de curioasă. Aceasta pare a fi dominantă în neopitagoreismul lui Moderatus, dar la Numenios, precum şi la platonicianul Albinos a trecut în plan secund. Numenios vorbeşte despre principiul suprem ca τὸ ἕν doar într-o lectură a lui Thedinga a fragmentului 10, care nu se găseşte în cele mai bune manuscrise[123]. Cu toate acestea, nu există nici o îndoială că zeul suprem sau principiul prim este la ambii scriitori un νοῦς superior[124]. Schimbarea s-a produs, probabil, sub influența lui Aristotel[125]. Albinos păstrează totuşi în al zecelea capitol o bucată mare nedigerată de „teologie negativă"[126]. Este un element discordant şi străin sistemului său. Probabil că a rămas un element nedigerat şi străin în tradiția platoniciană până la Plotin, căruia pare să-i fi fost transmis ca exegeză standard a lui *Parmenide*[127]. Misticismul lui Plotin a insuflat doctrinei mai multă viață şi sens decât avusese vreodată, iar inteligența sa cu mult superioară i-a permis să se apropie mai mult decât oricare dintre predecesorii săi de contopirea acesteia cu părțile aristotelice şi stoice ale moştenirii sale filosofice într-un întreg armonios; deşi nici măcar el nu a reuşit întru totul.

Descoperirea concepției negative despre Unu, ca unitate absolută şi nepredicabilă, în tradiția de până la Plotin, face

[121] *In Met*. 925b, 27 şi urm.
[122] Dodds, *l. c.*
[123] Vezi mai sus, Capitolul I; Dodds, p. 132, n. 3.
[124] Witt, *Albinus*, p. 19; Dodds, l. c.
[125] Mai sus, Capitolul I.
[126] Mai sus, Capitolul I.
[127] *Enn*. V, 1, 3. Taylor, *Parmenides*, App. E, pp. 147-148.
[128] Pp. 120 şi urm.

ca teoria lui Heinemann[128] asupra dezvoltării timpurii a gândirii lui Plotin să fie considerabil mai puțin plauzibilă. Heinemann postulează o perioadă „platoniciană" reprezentată prin cele cinci tratate ale primului grup al lui Porfir pe care le privește, pe baza unor dovezi intrinseci, ca pe cele mai timpurii opere ale lui Plotin[129]. În această perioadă, pretinde el, principiul suprem al sistemului era binele platonic transcendent, nu Unul caracteristic neoplatonic; mai mult, el găsește că întreaga concepție platoniciană a νοῦς-ului este absentă. El susține că în „a doua secțiune a primei perioade" a gândirii lui Plotin concepțiile despre νοῦς și Unu au evoluat de la schema originală (lume materială-suflet-bine) printr-un proces de abstractizare[130] - un fel de „stratificare" sau diviziune mentală perpetuă a entităților în formă și materie din care este foarte posibil să găsim urme la Plotin, în special în tratarea legăturii dintre suflet și lumea materială.

Trebuie să recunoaștem că Heinemann are dreptate când neagă apariția în aceste tratate a concepției despre Unu ca unitate-absolută. Singura excepție se găsește în ultimele cuvinte ale IV, 2, 2, care nu se prea potrivesc cu ceea ce la precede și par mai degrabă o glosă. Ele ar putea foarte bine să fie un comentariu sau un rezumat al lui Porfir[131]. Nicăieri altundeva în aceste tratate nu se vorbește, de fapt, despre principiu suprem ca despre Unu, sau în termenii „teologiei negative", deși la fel ca și binele platonic, el transcende ființa[132]. Pentru νοῦς probele sunt și mai puțin convingătoare. Pledoaria lui Heinemann[133] depinde de respingerea, cel puțin

[129] IV, 7; IV, 2; I, 2; I, 6; I, 3.
[130] Pp. 138 și urm.
[131] Heinemann, p. 101; cf. p. 123.
[132] I, 3, 5.
[133] Pp. 128-129.

din acest tratat, a capitolelor din IV, 7 tipărite în Ediția Budé ca şi 8, 1-5, text care apare doar la Eusebios[134] şi în şi într-un manuscris Renaissance[135] unde este luat, probabil de la Eusebios, după cum consideră atât Kirhhoff cât şi Volkmann[136]. În cap. 8 (3), (11) νοῦς este în mod clar menționat în relația plotiniană normală cu sufletul şi cu principiul suprem sau zeul. Nu pare totuşi să existe vreun motiv serios pentru respingerea acestor capitole. Ele se potrivesc perfect cu contextul şi duc mai departe firul argumentării, şi se împacă cu restul tratatului prin dependența lor amestecată cu criticism față de doctrinele peripatetice ale sufletului[137].

Principalele obiecții față de teoria lui Heinemann privind existența acestei perioade timpurii a gândirii lui Plotin, în care Unul lipseşte, sunt, în primul rând că rearanjarea cronologică de către el a acestor tratate are nişte fundamente foarte şubrede. Principalul său argument provine din nişte asertiuni oarecum pripite despre referințe dintr-un tratat sau altul[138] prin care el încearcă să discrediteze aranjarea de către Porfir a tratatelor individuale în grupe principale. O obiecție mai serioasă este prezența unei doctrine a Unului transcendent în tradiția de dinaintea lui Plotin. Este dificil, în orice caz, să presupui existența oricărei schimbări radicale sau dezvoltări în gândirea lui Plotin, dacă ne amintim că scrierile lui au fost concentrate toate într-o perioadă relativ scurtă de la sfârşitul vieții sale; el a început să scrie la vârsta de patruzeci şi nouă de ani, şi întreaga sa operă este cuprinsă într-o perioadă de cincisprezece ani. Este totuşi posibil să îl

[134] *Praep. Ev.* XV, 22; XV, 10.
[135] Marcianus A, 240.
[136] Vol. II, Introd. Pp. 26-27 a ediției sale.
[137] Vezi introducerea lui Bréhier la acest tratat în ediția Budé, şi P. Henry, *Recherches sur le P. E. d'Eusčbe et l'édition perdue des oeuvres de Plotin*, pp. 117-129.
[138] În legătură cu asta vezi introducerea lui Bréhier la ediția sa, pp. 18-20.

urmăm pe Heinemann în postularea unei perioade ulterioare momentului în care Plotin a început să scrie, în care acesta să nu fi ajuns încă să-şi considere principiul suprem drept unitatea-absolută neopitagoreică. Este mai greu de presupus că el nu cunoştea existenţa unor sisteme în fruntea cărora să fi stat această unitate-absolută. Autorii neopitagoricieni erau citiţi în şcoala sa[139]. Chiar Moderatus era cunoscut în şcoala contemporanului său Origene creştinul,[140] şi se prea poate să-i fi fost cunoscut şi lui Plotin, după cum îi era lui Porfir[141]; interpretarea lui *Parmenide* în termenii *theoriei* îi era cunoscută drept exegeză tradiţională şi normală[142]. Este aproape sigur că Plotin ar fi putut cunoaşte doctrina din perioada timpurie a vieţii sale de studiu.

Teoria lui Heinemann asupra dezvoltării Unului şi νοῦς-ului printr-un proces de abstractizare trebuie respinsă în mod tranşant. Am văzut că elementele privirii de ansamblu a lui Plotin asupra ambelor principii se regăsesc în tradiţie. Am văzut că νοῦς-ul nu a fost niciodată, la nici un nivel, o „abstracţie" din sufletul lumii, ci un principiu suprem, cu drepturi depline, derivat din concepţia extrem de pozitivă a lui Aristotel despre zeu, pus, înainte de Plotin, mai degrabă neîndemânatic, în legătură cu lumea platonică a ideilor. „Caracterul abstract" al Unului era de asemenea o componentă a tradiţiei. Acesta a apărut parţial din dorinţa de a-i accentua transcendenţa, parţial, probabil, dintr-o confuzie datorată unei incursiuni a Unului „potenţial" al lui Speusippos în tradiţie şi dezvoltărilor ulterioare ale neopitagoreismului şi interpretării lui *Parmenide*.

139 Porph. *V.P.* Capitolele 14, 15.
140 Porph. Ap. Euseb. *H. E.* VI, 19, 8; Dodds, p. 139.
141 Simplicius, în *Phys*. A, 7, 230, 34 şi urm., Diels; Dodds, p. 136.
142 Taylor, *Parmenides*, App. E. p. 147.

Heinemann înlocuieşte în mintea lui Plotin dezvoltarea reală, istorică a ideilor cu un proces de abstractizare, de despărţire a conceptelor, (lucru pentru care nu există vreo dovadă concretă).

Nu trebuie, desigur, să facem greşeala de a încerca să explicăm sistemul lui Plotin în întregime prin intermediul antecedentelor sale istorice. Plotin a fost un geniu original de primă mână; şi, în măsura în care acest lucru este posibil fără a cădea în subiectivism sau a da frâu liber imaginaţiei, trebuie să căutăm în propria gândire şi viaţă spirituală motivele care l-au condus la adoptarea şi adaptarea elementelor din tradiţie la modul în care a făcut-o. În special, trebuie să încercăm să vedem exact de ce a păstrat perspective atât de incompatibile asupra principiului său prim şi a făcut astfel de încercări eroice de a le reconcilia. Putem interpreta acest lucru în parte, dar nu în totalitate, printr-o capitulare în faţa complexităţii tradiţiei sale.

În primul rând trebuie să ne amintim că, deşi am separat concepţiile „negativă" şi „pozitivă" asupra Unului cu mare exactitate în scopul strângerii de informaţii asupra originilor lor istorice, ele nu sunt de fapt atât de separate. Există între ele multe legături şi stadii intermediare. Cea mai importantă dintre acestea este concepţia platoniciană despre Unu ca principiu al măsurii[143], ca şi cauză a impunerii de limite şi ordine indefinitului, deci realităţii[144]. Plotin insistă întotdeauna că unitatea sau standardul de măsură, principiul formal care produce binele sau adevărul, este întotdeauna ceva diferit, deasupra şi în afara a ceea ce produce, măsoară sau limitează. Principiul este reprezentat în cea mai generală

[143] V, 5, 4.

[144] Vezi Bréhier, pp. 137 şi urm., 164-165. Pentru măsura la Platon vezi *Omul politic*, 283d, 284e.

şi mai simplă formă, de fraza ἡ ποσότης αὐτὴ οὐ ποσόν[145]. Ea se aplică eticii[146] şi, cel mai frecvent, formării de νοητὰ prin transformarea în definit a mişcării indefinite a νοῦς-ului spre Unu ca principiu al limitei[147]. Această concepție despre Unu ca fiind cel ce dă formă este extrem de „pozitivă". Ea devine în acelaşi timp concepția despre Unu ca Tată, creator distinct de ceea ce creează,[148] dătător de bine, frumusețe, adevăr, de fapt ca zeu într-un sens nu foarte îndepărtat de cel al teologiei creştine. Concepția pozitivă este, oricum, exprimată în termeni negativi, şi dată fiind concepția neopitagoreică despre Unul matematic ca sursă în univers a numerelor, a principiului măsurii, limitei, formei, ea poate foarte uşor aluneca înspre cea negativă, despre Unu ca unitate nepredicabilă, care stă în spatele exegezei neopitagoreice a lui *Parmenide*. Tot ce este necesar pentru ca această dualitate a ideii, această confuzie a gândirii, să fie primită în tradiție, este ca sursa numerelor, ordinii şi tiparelor matematice, să fie identificată cu temeiul ființei, cu principiul care face ca toate lucrurile să fie ceea ce sunt. Speusippos, şi poate tradiția pitagoreică reprezentată prin fragmentele lui Philolaos, nu a făcut această greşeală. Pentru el, adevăratul temei al ființei nu era Unul originar, ci totalitatea ordinii matematice, simbolizată de către *Tetractys* sau constând în *Tetractys*. Neopitagoricienii, oricum, au introdus confuzia, iar Plotin i-a urmat.

Trebuie, desigur, să remarcăm în acest punct, că Plotin era perfect conştient de caracterul nepotrivit al termenului de „Unu" pentru a exprima tot ceea ce voia el să comunice prin descrierea principiului său prim. Prin folosirea acestui

145 II, 4, 9: „cantitatea nu cântăreşte" (n.tr.).
146 I, 2, 2.
147 V, 1, 5, 3, 10; VI, 7, 15-21.
148 III, 9, 3.

nume, el refuză pătimaş orice intenţie de a-l limita, de a face orice afirmaţie pozitivă despre el. O astfel de încercare de a afirma ceva clar, pozitiv despre Unu, spune el, ar da naştere doar la o şi mai mare confuzie[149]. Inge[150] sugerează că Plotin foloseşte cuvântul „Unu" doar pentru că grecii nu aveau un simbol pentru zero. Ceea ce el numeşte Unu este numit, de către Scotus Erigena şi alţi câţiva mistici ai tradiţiei creştine, Nimic. Cred însă că trebuie să admitem că, folosind acest termen, Plotin a adus împreună cu el o mare parte a înţelesului pe care acesta îl dobândise în cadrul tradiţiei filosofice care l-a precedat[151]. În încercarea de a-şi expune perspectiva asupra inefabilului său principiu prim, el se foloseşte de concepţia pe care a descoperit-o ca deja existând în tradiţie. Acesta este un fapt căruia É. Bréhier, în altfel admirabila sa discuţie despre doctrina Unului, nu îi acordă suficientă importanţă. Chiar în pasajul tocmai citat[152], în care Plotin face tot posibilul să evite ca termenii săi să devină prea precişi şi să târască supremul în zona vorbirii şi a gândirii logice, el spune că „termenul de Unu trimite poate la o negare a multiplicităţii" (ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά). Aceasta, împreună cu trimiterea pe care o face în următoarea propoziţie la identificarea pitagoreică a Unului cu Apollo şi cu jocul de cuvinte teribil de „mistic" care o însoţeşte (ἀποφάσει τῶν πολλῶν[153]), aşează cu certitudine Unul într-un context neopitagoreic. În descrierea plotiniană a Unului avem, ca şi peste tot în *Enneade*, o perspectivă profundă şi sensibilă, chiar dacă pe alocuri confuză, asupra vieţii spirituale turnate în tiparul unei tradiţii metafizice deja complexe.

[149] V, 5, 6.
[150] *The Philosophy of Plotinus*, II, pp. 107-109.
[151] Cf. Arnou, *Désir de Dieu*, pp. 62-63.
[152] V, 5, 6.
[153] „negare a multiplului" (n.tr.).

Capitolul III

Unul şi viaţa spirituală

Pentru a ajunge la o percepţie mai aprofundată a motivelor pentru care Plotin a păstrat sau a dezvoltat concepţii atât de contradictorii despre Unu, trebuie să încetăm a-i mai considera sistemul drept o structură metafizică şi să îl studiem ca pe o descriere a vieţii spirituale. Acesta este aspectul sistemului său care posedă în cea mai mare măsură vitalitate şi originalitate. Unul dintre principalele obiective ale unui astfel de studiu trebuie să fie cel de a determina exact ce anume înţelegem când folosim termenul de „teologie negativă" în discuţiile privitoare la filosofia lui Plotin. La prima vedere, înţelesul termenului pare să fie destul de puţin problematic. El exprimă o afirmare a transcendenţei principiului suprem prin negarea faptului că natura sa poate fi exprimată într-un mod adecvat de vreun termen sau vreo definiţie. Cu toate acestea, la o examinare mai atentă, vom descoperi că există câteva moduri de a nega şi că ele duc la concepţii foarte diferite despre cel suprem. În gândirea lui Plotin, par să se distingă trei forme de „teologie negativă", care, în lipsa unor descrieri mai puţin stângace, pot fi numite:

(1) teologia negativă matematică, sau teologia negativă a tradiţiei;

(2) teologia negativă a transcendenței pozitive;

(3) teologia negativă a subiectului infinit.

De prima formă ne-am ocupat deja suficient. Rezumând, principiul prim este văzut ca principiu al măsurii sau limitei, care transcende ceea ce măsoară sau limitează, şi, de asemenea, ca unitate nepredicabilă ce stă la originea numerelor. Este, înainte de toate, o concepție matematico-metafizică şi epistemologică şi nu se caracterizează printr-un sentiment religios prea profund. Pe bună dreptate, am găsit-o la Speusippos separată explicit de orice considerații etice sau religioase. Importanța pe care ea o are în gândirea religioasă a lui Plotin este ca parte a cadrului şi fundalului acesteia[154].

„Teologia transcendenței pozitive" este aspectul religios al concepției „pozitive" despre Unu pe care am tratat-o în primul capitol[155]. Ceea ce vreau să clarific aici în legătură cu aceasta este atitudinea sufletului față de principiul suprem pe care îl presupune, sensul în care Unul este prezentat aici ca zeu al religiei. Metafizica şi teologia lui Plotin (folosind cuvintele într-un sens modern liber) nu sunt decât două aspecte ale aceluiaşi lucru, iar pietatea sa este cu siguranță o *pietas philosophica*. Cu toate acestea, este posibil, după cum am făcut şi în primul capitol, să fi scos în evidență una dintre părți în detrimentul celeilalte. Doresc acum să îndrept balanța.

Dacă Unul este privit drept cauză primă, care creează şi conservă tot ce se află dedesubtul lui[156], şi în consecință se insistă asupra transcendenței sale, asupra „alterității" şi superiorității

[154] O formă a acestei teologii negative găsite la platonicienii medii şi poate împrumutată de către aceştia de la neopitagoricieni este analogia din abstracția geometrică (plan din linie, linie din punct, etc.). Vezi Witt, *Albinus*, p. 132; Dodds, *Proclus*, pp. 31-32.

[155] Pentru partea religioasă a acestei concepții vezi în special pp. 2-6.(trebuie recalculat)

[156] VI, 7, 23.

față de ceea ce creează[157], atitudinea spirituală care îi corespunde este una de venerație religioasă. S-ar putea vorbi despre el ca despre ceva aflat „dincolo de ființă" și i s-ar putea asocia chiar și cei mai categorici termeni ai „teologiei negative"; dar este clar că acest lucru se întâmplă doar pentru că realitatea sa nu poate fi exprimată în mod adecvat în termenii realității pe care noi o cunoaștem; sunt preferate acele fraze care exprimă în mod clar faptul că realitatea transcendentă este ceva mai mult decât ceea ce se neagă despre ea. Este „lumina de deasupra luminii"[158]. Tratatul VI, 8 este unul clasic pentru această teologie a transcendenței. El poate fi foarte bine rezumat prin cuvintele marelui mistic benedictin englez, Părintele Augustine Baker: „Iar când el [sufletul] se găsește într-o astfel de stare de nimic, înțelegându-l pe Dumnezeu ca nimic – adică nu ca un lucru imaginabil sau inteligibil, ci un lucru aflat deasupra tuturor imaginilor și formelor și care nu poate fi exprimat de nici o formă… își asociază și adaugă nimicul mai sus pomenit la nimicul lui Dumnezeu, nu rămâne acolo, nici în ceea ce privește sufletul nici în ceea ce-l privește pe Dumnezeu, nimic altceva decât o anumită vacuitate sau nimic. Iar în acest nimic se întâmplă și se petrece o uniune între Dumnezeu și suflet… Și astfel, în acest caz de uniune avem nimic și nimic și de aici rezultă nimic… Aceasta este o stare de uniune perfectă, numită de unii o stare de nimic, iar de alții, la fel de îndreptățiți, o stare de totalitate; pentru că acolo Dumnezeu este văzut și plăcut în ea, El ca și conținător al tuturor lucrurilor[159], iar sufletul ca și cum ar fi fost pierdut în El"[160].

[157] III, 8, 9, 9, 3; V, 3, 12; VI, 7, 21-22.
[158] V, 3, 12, 15.
[159] Cf. *Enn.* V, 1, 8, 9, 10.
[160] Fr. Augustine Baker, *Remains*, citat în ediția Dom Justin McCann a *The Cloud of Unknowing*, 401. Există un foarte bun rezumat al acestui tip de „teologie negativă" făcut de către Plotin însuși în V, 5, 13 și VI, 7, 38. Compară și cu Proclos, în *Parm.* VI, 43-49.

Este clar că în acest pasaj atât „nimicnicia" sufletului, cât şi cea a zeului, nu implică nici o aserţiune matematică sau metafizică. Sufletul este „nimic" doar în virtutea propriei uitări complete a întregii lumi şi a celor lumeşti şi în special a uitării de sine. Zeul este văzut de către suflet ca un „nimic" prin aceea că el transcende tot ceea ce sufletul poate spune despre el. El nu este gândit ca o unitate nepredicabilă sau ca non-existent nici măcar în sensul de „fiinţă transcendentală"; el este „un altceva care este deasupra tuturor imaginilor şi formelor".

Elementul esenţial al venerării este alteritatea obiectului de venerat faţă de cel care venerează. Când Unul este gândit ca zeu, ca „fiinţa de dincolo de fiinţă" demnă de a fi venerată, transcendentă, este imposibil să gândim uniunea mistică, după cum adeseori se întâmplă la Plotin, ca realizare a unei identităţi preexistente; adică este imposibil ca ea să fie gândită astfel când atenţia se concentrează asupra faptului experienţei religioase. Când este vorba de expunerea detaliată a poziţiei sale teologice, Plotin rămâne consecvent punctului său de vedere asupra continuităţii divinului şi a umanului[161]. Doctrina continuităţii Unului şi a sufletului uman nu exclude, desigur, posibilitatea unei „alterităţi" reale, o diferenţă în unitate resimţită intens între acestea. Într-adevăr, aceste două lucruri sunt strâns legate în gândirea cea mai caracteristică a lui Plotin[162]. Motivul pentru care uniunea mistică poate fi pentru filosof punctul culminant al unui proces în întregime natural, care nu are nevoie de graţie, nici de o înălţare sau transformare a naturii sale într-un mod de viaţă supranatural este acela că „toate lucrurile sunt în Unul",[163] conectate organic la Unu[164]. Există însă o diferenţă reală

[161] V, 2, 1, 2.
[162] Cf. Bréhier, pp. 157-169.
[163] V, 5, 9.
[164] V, 3, 12; V, 2, 1, 2.

în punerea accentului, în funcție de locul în care se pune accentul principal, adică fie pe unitatea pre-existentă, fundamentală şi pe elementul unificator al experienței,[165] fie pe „şoc”, pe acel „sentiment d’une présence” (Bréhier),[166] pe intensa percepere simultană a supremului ca fiind cu totul diferit şi în acelaşi timp a faptului de a fi unit totuşi cu acel ceva, care este de asemenea un element de importanță vitală al experienței[167]. Acesta din urmă reprezintă punctul culminant al exaltării supremului şi a acelei note de, s-ar putea spune, devoțiune religioasă față de El, lucru vizibil în special în tratatele VI, 7-9.

Exact acest ton de devoțiune pătimaşă față de suprem, această exaltare şi glorificare a lui constituie, probabil, partea cea mai neelenă din Plotin. Se prea poate să îl fi derivat chiar el din învățăturile din *Banchetul*[168], dar acesta depăşeşte cu mult orice s-ar putea găsi la Platon, depăşeşte cu mult ascensiunea ordonată sub impulsul de nestăpânit al Erosului din frumusețea fizică, trecând prin frumusețea legilor şi a instituțiilor şi a ştiințelor, până la contemplația pur intelectuală a ideii[169]. Platon nu ar fi putut niciodată spune că frumusețea tărâmului νοῦς-ului, adică frumusețea τὰ νοητὰ, a ideilor, era „ἀργός[170] până când primeşte lumină de la bine”, că Frumusețea intelectuală ar fi avut nevoie, pentru a-l mişca pe privitor, de χαρίς ἐπιθέουσα τῷ

[165] V, 8, 11; VI, 9, 10; VI, 5, 12.
[166] P. 157; VI, 7, 31.
[167] Cf. VI, 7, 34, unde, deşi despre suflet şi Unu se spune că sunt ἓν ἄμφω„ se înțelege peste tot că avem de a face cu două entități, nu cu una singură; o pereche de îndrăgostiți uniți în extazul lor, nu un principiu unic lipsit în mod originar de diferențiere, ca şi în VI, 5, 12.
[168] Cf. comentariul său în III, 5, 5-10.
[169] *Banchetul*, 210a şi urm.
[170] „lipsită de activitate” (n.tr.).

κάλλει[171] de la ceea ce este mai presus de ea[172]; nici nu ar fi putut descrie ideea de bine folosind limbajul copleşitor, plin de pasiune al lui Plotin, cu imagistica sa inspirată din misterele elene[173]. Grecii, iar Platon este în acest punct pe de-a-ntregul grec, nu erau dăruiți cu o asemenea devoțiune pătimaşă față de zeii lor. Poate că aveau (precum în orfism) o dorință pătimaşă de a se ridica la nivelul lor, de a se uni cu ei pentru a deveni divini, dar nu îl doreau sau venerau pe zeu de dragul zeului. Plotin, în orice caz, este aproape de a face astfel.

Nu este însă nevoie să căutăm vreo origine exotică a acestui spirit devoțional neelen la Plotin. El exista deja în tradiția gândirii greceşti cu secole înaintea lui. Se pare că şi-a făcut intrarea în lumea greacă o dată cu stoicii. Această notă distinctivă se remarcă deja în Imnul lui Cleanthes[174] pentru a reveni iarăşi şi iarăşi în stoicismul târziu[175]. Este adevărat că există diferențe notabile; nu doar că perspectiva filosofică a lui Plotin asupra naturii supremului diferă foarte mult de cea a stoicilor şi că, teoretic, în cazul aspectului de care ne ocupăm, este mai bine adaptată la acest gen de sentiment devoțional; dar, ceea ce este mai important pentru scopul pe care ni l-am propus, devoțiunea stoică este strâns legată de credința în providența divină, de concentrarea pe modul în care zeul conduce lumea şi a avantajelor care decurg pentru om,[176] lucru absent la Plotin şi care este incompatibil cu perspectiva lui asupra πρόνοια-ei[177] şi asupra intervenției

[171] „a alerga spre frumusețe” (n.tr.).
[172] VI, 7, 22; un capitol extrem de revelator asupra diferenței dintre scopul Erosului la Platon şi la Plotin. Cf. Bréhier, p. 146.
[173] VI, 9, 11.
[174] *St. Vet. Fragm.* I, 537.
[175] Epictet. *Diss.* I, 6, 23, 16, 16; II, 10, 1.; IV, 10, 14, etc.
[176] Bidez, *Cité du Monde et Cité du Soleil*, pp. 253-254; Epictet *l. c.*
[177] „a providenței” (n.tr.).

divine în lume[178]. Se poate spune, probabil, că în timp ce obiectivitatea devoțiunii lui Plotin față de suprem este platonico-aristotelică, pasiunea ei este stoică,[179] sau cel puțin este rezultatul acelui curent de sentimente religioase intense de la est, care își face pentru întâia oară intrarea în lumea greco-romană o dată cu stoicismul. Uniunea celor două, exaltarea separării şi transcendenței supremului împreună cu devoțiunea pătimaşă față de principiul dominant al universului, pare să fie aportul original al lui Plotin. Predecesorii săi neopitagoricieni şi medio-platonicieni, Albinos şi Numenios, nu prea dau dovadă de sentiment religios; nici spiritul devoțional nu este unul proeminent în *Hermetica*. Dar nu putem trece cu vederea posibilitatea unei influențe a acelei „teologii solare" atât de populare în vremea lui Plotin – o formă distinctivă apărând şi în *Hermetica*[180] – şi care pare să fi exercitat o influență profundă asupra teoriei lui Plotin despre relația Unului cu restul realității,[181] în ciuda criticii cu bătaie lungă pe care i-o face în cea de-a şasea *Enneadă*[182]. Putem fi de acord cu Dodds[183] că dovada existenței vreunei influențe asupra lui Plotin din partea religiilor orientale contemporane ale misterelor (deosebite de „teologia solară") este atât de neînsemnată încât nu dovedeşte nimic, şi că presupunerea unei astfel de influențe denaturează caracterul gândirii lui Plotin.

Trebuie să remarcăm că din acest aspect al gândirii lui Plotin derivă influența sa asupra gândirii creştin-ortodoxe.

[178] III, 2, 1, 8. 3-4; IV, 4, 26, 42.
[179] Cf. Bidez, *l. c.* pentru contrastul dintre cele două atitudini.
[180] XVI, 6 (Scott).
[181] Cf. articolul meu „*Emanation in Plotinus*", *Mind*, Ian. 1937 şi infra, Capitolul IV.
[182] VI, 4, 5. Cf. Bréhier, pp. 116-117.
[183] „*The Parmenides of Plato and the Neo-Platonic One*", *C. Q.* vol. XXII, 1928, pp. 129-130, 141.

Celor care îl privesc pe Plotin în special ca pe un idealist monist li se va părea întotdeauna ciudat că influența sa, prin Sf. Augustin,[184] asupra gândirii teologice şi filosofice catolice occidentale va fi fost atât de însemnată. Ar fi destul de normal ca el să-şi fi exercitat influența asupra filosofilor arabi ai Evului Mediu a căror gândire era foarte îndepărtată de tradițiile centrale ale islamului, creştinismului sau iudaismului, sau asupra personalităților ne-ortodoxe şi izolate, precum Scotus Erigena sau Schelling şi idealiştii germani. Atunci când totuşi este vorba de a descoperi paralele între gândirea lui Plotin şi cea a Sfântului Toma d'Aquino, aşa cum îndreptățit, de exemplu, face Dean Inge[185], începem să ne dăm seama că elementul său idealist a fost accentuat într-o măsură prea mare, şi că trebuie să se acorde o mai mare atenție acelui aspect al gândirii sale la care tocmai m-am referit. În acelaşi timp, a merge prea mult în direcția opusă ar fi o greşeală. Influența extrem de mare a lui Plotin asupra gândirii ulterioare se datorează într-o mare măsură caracterului contradictoriu al gândirii sale.

Să ne întoarcem acum la ceea ce am denumit teologia negativă a subiectului infinit, sau a sinelui infinit. Aici negația constă în negarea tuturor limitărilor, a tuturor granițelor precise dintre subiect şi obiect, dintre sine şi totalitate şi câteodată a Unului. În ea, obiectul este în cele din urmă înghițit de subiect şi, în timp ce inteligența îşi realizează identitatea cu domeniile superioare ale ființei, toate lucrurile se dizolvă într-o unitate în care cunoaşterea şi conştiința, în

[184] În legătură cu Plotin şi Sf. Augustin, subiect prea important pentru a fi discutat ca o paranteză aici, vezi P. Henry, S. J., *„Augustine and Plotinus”, Journal of Theological Studies,* vol. XXXVII, Ian. 1937, Nr. 149 şi *Plotin et l'Occident* (Louvain, 1934).
[185] Inge, *Philosophy of Plotinus*, vol. I, p. 15.

sensul obişnuit al cuvântului, devin imposibile[186]. Pentru Plotin, această expansiune indefinită a sinelui, această negare a tuturor limitărilor, se opreşte, în general, la tărâmul νοῦς-ului, totalitatea sau ființa-Unu, şi chiar în acest punct o găsim exprimată la modul cel mai hotărât, în special în cele două tratate al celei de a şasea *Enneade* în care Plotin critică „teologia solară" contemporană lui[187]. Această expansiune este dusă uneori chiar până la Unu. Chiar şi ultima barieră este distrusă, iar omul îşi găseşte realizarea de sine în identitatea cu principiul suprem[188]. Unul este sinele absolut sau primar, πρώτως αὐτὸς καὶ ὑπερόντως αὐτὸς[189]. Din acest motiv, şi pentru că avem de a face cu o adevărată formă de „teologie negativă" prin aceea că anulează categoriile şi definițiile împreună cu separarea şi conştiința, putem foarte bine să o punem în discuție aici. Bréhier şi Heinemann au descris atât de bine acest aspect al gândirii lui Plotin încât nu doresc să insist asupra lui; deşi cred că i-au acordat o prea mare importanță în evaluarea generală a sistemului său. Vreau să atrag atenția asupra câtorva puncte legate de originea şi limitările acestui aspect. É. Bréhier a formulat o teorie extrem de atractivă asupra originii acestui mod de gândire la Plotin, origine pe care o descoperă în surse indiene[190]. Mai demult am încercat să critic această teorie[191]. Totuşi, atunci când au fost epuizate toate încercările de a găsi, în tradiția elenă, variante aproximative ale acestei doctrine, sau modalități de gândire care să conducă la ea, rămâne un oarecare reziduu sau, mai degrabă, un soi de

[186] Cf. Heinemann, pp. 299 şi urm., „*Die Erkenntnislehre*" şi Bréhier, pp. 69-71, 122-133, 181-186.
[187] Vezi în special VI, 4, 7 şi VI, 5, 1, 12; cf. V, 8, 7, 11.
[188] VI, 9, 7, 11; VI, 7, 36.
[189] VI, 8, 14; cf. V, 1, 11: „primul însuşi şi superiorul însuşi" (n.tr.).
[190] Bréhier, pp. 107-133 (*L'orientalisme de Plotin*).
[191] „*Plotinus and India*", *C. Q.* vol. XXX, 1936, pp. 22-29.

caracter general răspândit într-o mare parte a *Enneadelor*, care nu este uşor de explicat exclusiv pe baze elene. Elementul neelen care ar putea fi prezent în gândirea lui Plotin nu este ceva ce poate fi descoperit prin analiză, ci mai degrabă prin contemplația întregului din anumite perspective. De sarcina aceasta É. Bréhier s-a achitat aşa cum se cuvine. Ar merita, însă, să examinăm în trecere orice variantă aproximativă sau pregătitoare a doctrinei lui Plotin ce poate fi descoperită în gândirea grecească anterioară, deoarece ne-ar ajuta în înțelegerea limitărilor teoriei lui Plotin, lucru important pentru scopurile noastre prezente.

Nu par uşor de găsit prea multe urme ale acestei laturi a doctrinei lui Plotin la predecesorii săi proximi. Ea lipseşte cu desăvârşire în platonismul mediu şi în neopitagoreism. Cazul stoicilor este mai discutabil; dar nici chiar ei nu par să fi ajuns la doctrina „sinelui infinit". „Panteismul" sau „monismul" primilor stoici poate fi exagerat cu uşurință. Pare a exista un real dualism între ποιοῦν şi πάσχον, ϑεός sau λόγος şi ὕλη[192]; şi, mai important, în pofida susținerii existenței unei unități organice a universului,[193] în practică, stoicii aveau tendința de a-l gândi ca pe o comunitate sau societate de indivizi distincți. Doctrina lui ἴδιος ποῖον[194], este incompatibilă cu panteismul autentic, cu o reală recunoaştere a identității părții cu întregul, a individului cu totalitatea. Acest individualism se transmite asupra epistemologiei stoice. Adevărurile sunt gândite ca existând

---

[192] „activ şi pasiv, zeu sau rațiune şi materie" (n.tr.). Cf. S.V.F. II, 301-303, etc., 527; Bréhier, *Chrysippe,* pp. 148-149: cele două sunt cu adevărat foarte unite. Cauza activă este ἀχώριστος τῆς ὕλης, συμμεμιγμένη, S.V.F. II, 306-308, 310, dar este o uniune a două lucruri, o unitate în dualitate.

[193] ζῷον ... λογικόν καὶ ἔμψυχον καὶ νοηρόν, S.V.F. II, 633.

[194] „calitate proprie" (n.tr.), S.V.F. II, 395-397. Cf. Bréhier, *Chrysppe,* 154.

în izolare. Relația dintre τὸ ἀληθές şi ἡ ἀλήθεια[195] este comparată cu aceea dintre cetățean şi δῆμος, iar δῆμος este descris ca τὸ ἐκ πολλῶν πολιτῶν ἄθροισμα, o comunitate de indivizi ținuți împreună de o singură lege, într-o unitate colectivă mai mult sau mai puțin organică dar care rămân totuşi indivizi.

Aici observăm ceea ce reprezintă, probabil, elementul cel mai esențial şi mai caracteristic al gândirii stoice timpurii, concepția oraşului cosmic, universal, în care atât oamenii cât şi zeii sunt cetățeni, şi ai cărui conducători sunt zeii-stele[196]. Zeul este gândit adesea ca lege universală prin care oamenii, ca locuitori ai oraşului universal, sunt legați împreună[197]. Este adevărat că unitatea oraşului cosmic este o unitate organică în adevăratul sens al cuvântului. Zeul nu este doar legea universală, ci şi unica viață, pătrunzând în toate lucrurile, vitalizându-le şi unificându-le[198]. Pare să fi existat totuşi un anumit dualism, după cum am spus mai sus, între unica viață şi acel ceva căruia îi dă viață, exprimat cel mai pregnant în metafora mierii din fagurele lui Zenon[199]. Mai mult, părțile individuale rămân întotdeauna separate şi distincte, atât una față de cealaltă, cât şi față de întreg; nu există o interpenetrare a întregului şi a părților. Cea mai apropiată abordare din doctrina stoică timpurie, nu față de teoria „sinelui infinit" ci față de o variantă incipientă materialistă şi nefinisată a acesteia, o putem găsi în doctrina unei κράσις δι' ὅλων, a totalei interpenetrări a corpurilor[200].

[195] „adevăratul şi adevărul" (n.tr.).
[196] Cf. Bidez, *Cité du Monde et Cité du Soleil*, p. 256-262.
[197] Bréhier, *Chrysppe,* pp. 212, 213.
[198] De exemplu S.V.F. II, 1021.
[199] S.V.F. I, 155, 156; cf. II, 1041, etc.
[200] Cf. Alex. Aphrod. *De Mixtione*, pp. 216, 14, 226, 34; S.V.F. II, 473, 475; de asemenea *Enn.* II, 7, în care, în Capitolul 2, Plotin oferă o formă distinctă proprie a doctrinei.

Este tentant să credem că această doctrină ar fi avut vreun efect în stimularea gânditorilor nesatisfăcuți de materialismul stoic de a detalia într-o manieră mai clară implicațiile imaterialității, şi posibilitățile pe care le-ar dezvălui înțelegerea concepției despre o realitate spirituală neconstrânsă de limitările spațio-temporale. Este posibil să existe o legătură între acest aspect al gândirii stoice şi doctrina lui Plotin a omniprezenței. Nu cred că este totuşi posibil să demonstrăm că există vreo influență directă a uneia asupra celeilalte. În II, 7, 2 şi 3 Plotin acceptă pur şi simplu teoria unei κράσις δι᾿ ὅλων, în măsura în care o face, din punctul de vedere al propriei sale teorii a ὕλη-ei. De fapt, este greu de văzut ce legătură ar putea exista, în afara celei cu precădere negative şi indirecte pe care am sugerat-o deja, între acest exemplu mai degrabă nefinisat de fizică stoică şi doctrina subtilă a „sinelui infinit", a identității întregului şi a părții, care se bazează pe înțelegerea profundă a naturii imaterialității.

În acel stoicism târziu presupus a proveni de la Poseidonios nu pot găsi o prea mare apropiere față de doctrina „sinelui infinit". Există poate o tendință spre un panteism mai autentic decât cel al stoicilor timpurii,[201] dar nu par să existe prea multe dovezi care să susțină o afirmație precum aceea că la Poseidonios „*Subjekt und Objekt…sich einen und durchdringen*"[202]. Este, probabil, adevărat că credința într-un univers organic merge înapoi până la Poseidonios, şi este posibil ca Plotin să fi transferat acest caracter organic de la

[201] Cf. Bréhier, *Chrysppe*, p. 149; deşi pasajul pe care îl citează din Seneca (*Ep.* 92, 30): „Totum hoc quo continemur et unum est et deus; et socii sumus eius et membra – întregul în care suntem cuprinşi este unul şi este un zeu, iarnoi îi suntem părtaşi şi membri (n.tr.)", sugerează persistența vechii idei de cosmos ca ἄθροισμα al individualelor.

[202] Reinhard, *Kosmos und Sympathie*, p. 120. În problema misticismului lui Plotin cf. J. F. Dobson, „*The Posidonius Myth*", *C. Q.* vol. XII, 1918, p. 179.

lumea vizibilă la cea inteligibilă, un transfer despre care voi avea ocazia să vorbesc pe larg mai încolo. Este, de asemenea, adevărat că accentul pus de neoplatonici pe unitate ca principiu esențial al ființei, precum şi teoria nivelurilor unificării merg înapoi, cel mai probabil, tot până la Poseidonios[203]. Dar nu există nici o dovadă că această concepție a unității organice a fost însoțită de aplicarea psihologiei aristotelice care a dat naştere doctrinei „interpenetrării spirituale", care este una fundamentală pentru concepția „sinelui infinit". Se poate ca stoicii târzii să fi gândit sinele ca pe o parte organică a totalității; dar ei nu le-au identificat pe cele două. Ei nu au spus „Partea *este* întregul". Doctrina lor nu i-a condus la acel paradox final al „panteismului" plotinian – καίτοι καὶ πρότερον ἦσθα πᾶς ἀλλ' ὅτι καὶ ἄλλο τι προσῆν σοι μετὰ τὸ πᾶν, ἐλλάτων ἐγίνου τῃ προσθήκῃ[204].

Există însă un punct în care acest stoicism târziu se apropie foarte mult de doctrina lui Plotin. Este vorba despre acele pasaje din Marcus Aurelius în care este vorba despre descrierea nemărginirii sufletului, εἰς τὴν ἀπειρίαν τοῦ αἰωνος ἐκτείνεται[205]. Aici, o dată cu asertiunea că inteligența omenească are puterea de a conține, prin comprehensiune, totalitatea, suntem deja pe drumul care duce la negarea granițelor dintre totalitate şi sine. Aceasta seamănă izbitor de bine cu o reminiscență a lui Heraclit ψυχῆς πείρατα οὐκ ἄν ἐξευροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν.

[203] Cf. W. Theiler, *Vorbereitung des Neu-Platonismus*, pp. 61-fin.; Witt, *„Plotinus and Posidonius"*, *C. Q.* vol. XXIV, 1930, p. 198. Unul lui Plotin ar putea fi privit într-un aspect ca ipostaziere a principiului imanent al unității care pentru stoicii târzii era sursa realității, vezi în special VI, 4.

[204] „deşi tu erai mai înainte întregul, totuşi, pentru că te-ai alăturat lui, ai devenit mai mic prin adăugire" (n.tr.) *Enn.* VI, 5, 12.

[205] „care se întinde până la infinitul eternității" (n.tr.) Fragmentul 71, Bywater.

οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει[206]. Totuşi, nu cred că avem de a face doar cu o exegeză stoică a lui Heraclit, cu atât mai puțin cu o veritabilă reîntoarcere a modului „heracleitic" de gândire, oricât de tentant ar fi să legăm doctrina „sinelui infinit" de anumite aspecte ale gândirii lui Heraclit, aşa cum apar în fragmentele sale[207]. În pasaje precum cel citat din Marcus Aurelius se pare că avem de a face cu o continuare şi o dezvoltare, indiscutabil sub influența credinței „poseidoniene" în unitatea organică a universului, a acelei tradiții epistemologice greceşti care îşi găseşte împlinirea în Aristotel. În mod surprinzător, se pare că trebuie să ne întoarcem la Aristotel, campionul, s-ar crede, al raționalismului obiectiv, pentru a găsi cea mai apropiată abordare care poate fi găsită în tradiția filosofică elenă pură față de o sursă a doctrinei plotiniene a „sinelui infinit".

Cele două doctrine aristoteliciene care par să servească drept temei sau fundament pentru „sinele infinit" al lui Plotin sunt: aceea că inteligența devine ceea ce gândeşte[208], şi aceea că există o „rațiune activă" care este impersonală şi universală[209]. Potrivit primului pasaj la care ne referim, intelectul separat de obiectul său este o pură potențialitate. El poate exista cu adevărat doar în măsura în care primeşte obiectul cunoscut şi primeşte formă de la el. Aceasta este o extindere asupra intelectului a unui principiu deja stabilit în cazul percepției senzoriale[210], şi astfel prezentat drept o

[206] „sufletul are un logos atât de profund încât nu îşi va descoperi limitele chiar dacă ar străbate întregul drum" (n.tr.) XI, I, Cf. Sen. Ep. 92, 30.
[207] De exemplu atacurile sale împotriva πολυμαθίη (fragmentele 16, 17), cunoaşterea obiectivă, rațională a pitagoreicilor, aluziile sale repetate la λόγος-ul comun tuturor oamenilor, enunțul său ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν (fragmentul 80).
[208] *De An.* III, 429a; cf. *Met.* Ë, 7, 1072b.
[209] *De An*. III, 5, 430a.
[210] II, 5, 418a.

soluție a tradiționalei dispute dintre teoriile conform cărora „asemănătorul cunoaşte pe asemănător" şi „neasemănătorul cunoaşte pe neasemănător". Merită a fi amintit faptul că ambele fațete ale controversei presocratice susțin continuitatea subiectului şi a obiectului şi că, pentru ei, cunoaşterea este posibilă doar în virtutea acestei continuități, a faptului că atât cunoscătorul cât şi cel cunoscut au aceeaşi natură, sau a faptului că omul şi lumea exterioară conțin aceeaşi „pereche de contrarii". Ipoteza unei descendențe elene a teoriei „sinelui infinit" se bazează de fapt pe recunoaşterea acestei componente a epistemologiei greceşti, dezvoltată cu mare subtilitate de către Aristotel pentru a se potrivi cu concepția sa cu adevărat imaterială despre suflet. Putem distinge, la modul general, patru niveluri. În primul rând, recunoaşterea faptului că cunoaşterea se datorează unei anumite asemănări a naturii subiectului cunoscător cu cea a obiectului cunoscut. În al doilea rând, dezvoltarea lui Aristotel, pornind de aici, a doctrinei conform căreia „inteligența devine ceea ce gândeşte". Apoi avem recunoaşterea faptului că, drept urmare a acestei concepții despre cunoaştere, inteligența umană, poate, într-un fel conține totalitatea prin faptul de a o cunoaşte, că granițele sale sunt la fel de cuprinzătoare precum cele ale realității; sau, pentru a folosi formularea lui Plotin, că partea poate cuprinde întregul, că întregul şi fiecare dintre părți se poate afla în oricare alta dintre părți[211]. Apoi, ultimul nivel, aserțiunea că în cea mai intimă realitate a sa, inteligența omenească este identică cu sinele absolut, cu totalitatea

[211] V, 8, 9; cf. VI, 7, 12-15, în special Capitolul 14. Separarea şi limitarea părților este pentru Plotin o caracteristică a universului material, netransferabilă celui inteligibil, după cum arată aceste pasaje. Interpenetrabilitatea este o caracteristică esențială a ființelor din lumea noetică.

nemărginită a ființei şi chiar cu principiul suprem transcendent. Există însă un considerabil hiat între aceste ultime concepții, între aceea a unei unități în multiplicitate spirituale, interpenetrante şi cea a unui unic şi nemărginit infinit, atât sine al întregii realități cât şi principiu al acesteia, care absoarbe toate ființele şi anihilează toate distincțiile. Exact în acest punct, Bréhier postulează destul de plauzibil o irupere a gândirii indiene în sistemul lui Plotin. Este deci interesant de descoperit, în cea de a doua doctrină aristotelică, o dovadă că această concepție nu i-ar fi părut întru totul străină unei minți greceşti. Doctrina în cauză este aceea a unui νοῦς χωριστός[212], „rațiunea activă" din *De anima*[213]. Oricum am privi acest pasaj destul de misterios, el presupune cu certitudine concepția despre cea mai înaltă şi mai importantă parte a sufletului ca o entitate impersonală separabilă, aceeaşi la toți oamenii, care se menține neschimbată deasupra fluxului şi refluxului existenței individuale. Aceasta dărâmă pe loc concepția despre un sine sau *ego* finit, limitat, bine demarcat de restul realității. Este clar, de asemenea, că momentele în care rațiunea pasivă sau potențială se identifică perfect cu rațiunea activă sunt momentele în care viața intelectuală a omului atinge cel mai ridicat nivel al său. Probabil că în gândirea lui Aristotel, când vorbeşte despre momentele în care trăim o viață contemplativă precum aceea a zeului,[214] „separarea dintre rațiunea activă şi cea pasivă dispare şi devenim conştienți de identitatea noastră cu principiul a cărui cunoaştere este întotdeauna actuală şi completă"[215].

[212] „inteligență separată" (n.tr.).
[213] III, 5, 430a.
[214] *Met.* Ë, 7, 1072b, 14, 24; *Eth. N*, 1177b, 26-1178a, 8; 18-32.
[215] Ross, *Aristotle*, p. 150.

Şi aici găsim o izbitoare asemănare cu Plotin. Şi pentru el, realizarea unităţii cu supremul este încoronarea şi punctul culminant al vieţii noastre supranaturale, ceva ce nu se întâmplă decât arareori. Este adevărat că nu trebuie să împingem comparaţia prea departe. Uniunea mistică de la Plotin diferă foarte mult de *theoria* lui Aristotel, la fel şi concepţia despre stăruinţa sufletului în νοῦς. Între cele două se află iruperea stoicismului în lumea gândirii greceşti, schimbându-i acesteia în totalitate tonul şi caracterul. Gândirea şi limbajul lui Plotin poartă amprenta acestui element al tradiţiei moştenite, a insistenţei stoice asupra identităţii tuturor lucrurilor şi a pătimaşei devoţiuni stoice faţă de atotpătrunzătoarea viaţă divină. Trebuie să ne mai reamintim şi că este greu de crezut ca Aristotel să fi identificat raţiunea activă cu zeul său[216]. Însă Alexandru din Aphrodisia a făcut acest lucru[217], iar faptul că Alexandru era citit în şcoala lui Plotin nu îl cunoaştem doar de la Porfir[218]; există câteva pasaje în *Enneade*[219] în care Plotin, fie în mod direct fie prin aluzii neechivoce, îşi identifică νοῦς-ul, care pentru el este echivalentul zeului lui Aristotel, cu inteligenţa separabilă sau activă. Extinderea acestei identificări a sinelui cu totalitatea până la identificarea sinelui cu Unul ia naştere în parte din chiar natura experienţei mistice, iar în parte din tendinţa inerentă acestui mod de gândire de a face ca toate graniţele, chiar şi ultima, să dispară, iar νοῦς-ul să se transforme, imperceptibil, în Unu[220]. Pentru Plotin, realizarea identităţii cu Unul este însă aproape întotdeauna temporară; iar faptul că procesul de autorealizare, ca atare, se opreşte în mod

[216] Ross, pp. 152-153; Hicks, *De An.* Introd. Pp. LXIV-LXIX.
[217] Alex. *De. An.* 80. 16-92. II; Mantissa, 106. 19-113. 24.
[218] *Life*, Cap. 14.
[219] V, 11-12 (cf. 1, 4, 9; V, 8, 11); V, 9, 3-4.
[220] Cf. VI, 9, 9 şi cu discuţia mea din Cap. IV despre VI, 4, 5.

normal la realizarea identității sinelui cu νοῦς-ul-totalitate confirmă perspectiva asupra relației transcendente a Unului cu νοῦς-ul, pe care am formulat-o în primul capitol.

Am găsit, aşadar, un fundament ferm al teoriei lui Plotin despre „sinele infinit" în psihologia lui Aristotel; date fiind cele două doctrine, aceea că inteligența devine ceea ce gândeşte, şi astfel, după cum a văzut Marcus Aurelius, se poate întinde pe sine în mod nemărginit peste totalitate, şi aceea că partea superioară a minții este separabilă, impersonală, eternă, universală, drumul până la doctrină aşa cum apare ea la Plotin este unul scurt. Este demn de remarcat aici că limitările inteligenței active şi cele ale sinelui identic cu totalitatea sunt, într-o mare măsură, aceleaşi. Nu cred că cineva ar putea să îl numească pe Aristotel panteist. Ar fi aproape la fel de greşit să-l numim pe Plotin aşa fără a face vaste limitări, iar un panteism limitat este cu siguranță o contradicție în termeni[221]. Această concluzie are o valoare deosebită pentru scopul acestui studiu. Dacă s-ar demonstra că Plotin este un veritabil panteist, dacă sinele-Unu ar înghiți întreaga realitate, ar fi imposibil să îl considerăm pe Plotin autorul unui sistem metafizic, în sensul de constructor al unei imagini articulate, ordonate a complexei structuri a realității, a cărei arhitectură să o putem lua în considerare şi căreia, ca să spunem aşa, să-i putem verifica articulațiile; la fel cum, dacă concepția „matematico-logică" despre Unu s-ar dovedi ca fiind dominantă în gândirea lui Plotin, ar deveni imposibil să facem orice fel de legătură între Unu şi realitate. Trebuie să înțelegem foarte clar învățăturile lui Plotin în acest punct dacă vrem să înțelegem nu doar cum este, în realitate, sistemul lui Plotin, ci cum de poate exista un sistem filosofic al lui Plotin.

[221] În problema „panteismului" lui Plotin cf. Arnou, *Désir de Dieu*, pp. 182 şi urm., 283 şi urm.

Observăm că la Plotin, la fel ca şi în interpretarea lui Alexandru la Aristotel, dintre toate entităţile pe care le cunoaştem, doar partea superioară a sufletului omenesc, poate fi identificat cu divinul sau Unul. Omul trebuie să renunţe la întreaga cunoaştere obţinută prin intermediul percepţiei senzoriale şi a raţiunii discursive, la toate activităţile părţilor inferioare ale sufletului, trebuie să se ridice mai presus de ψυχὴ şi chiar deasupra νοῦς-ului, înainte de a putea spune că în el nu mai există alteritate, că a devenit din văzător cel văzut[222]. Şi această experienţă, la fel ca şi *theoria* lui Aristotel, este temporară[223], pentru a te bucura de ea doar când şi când pentru o scurtă perioadă de timp. Dar distincţia clară între sufletul sau sinele omenesc, cu capacitatea sa de a-şi realiza unitatea cu supremul, şi separaţia cosmosului vizibil ne fac absolut imposibil să-l numim pe Plotin panteist, sau să exagerăm importanţa doctrinei sinelui infinit. Mă voi ocupa mai pe larg în altă parte de relaţia lumii materiale cu universul inteligibil la Plotin. Aici este suficient să indicăm separaţia foarte strictă a universului material, σώμα, corp sau materie formată şi a principiului său director transcendent, φύσις, de chiar şi cea mai de jos dintre marile ipostaze, de transcendentul de la al cărui nivel începe autentica viaţă intelectuală şi spirituală, individuală şi universală[224]. Întreaga discuţie din cel de al patrulea tratat al celei de a şasea *Enneade*, asupra omniprezenţei, presupune şi accentuează reala distincţie dintre absolut şi relativ[225].

[222] V, 8, 11; VI, 7, 35.
[223] V, 5, 8, etc.
[224] II, 3, 9; IV, 4, 18, 20, 27.
[225] Cf. în special cu Cap. 3. Chiar şi fraza din 5. 12, „Ai mai fost şi totalitate; dar altceva decât totalitate ţi-a fost adăugat…”, sugerează o perspectivă mai apropiată de cea a lui Parmenide aşa cum a fost expusă de către Cornford (*C. Q.* vol. XXVII, 1933, 2, p. 111) decât de panteism; o perspectivă, adică, a două lumi, alăturate, totalitatea-Unu, care este singura reală, şi multiplicitatea contingentă schimbătoare a realităţilor nu în întregime reale care nu pot constitui subiectul adevăratei cunoaşteri.

Examinarea sistemului lui Plotin din punctul de vedere al „teologiei negative" nu pare, până aici, să ne fi adus mai aproape de o reconciliere sau clarificare a afirmațiilor sale complexe şi uneori contradictorii despre Unu. Am descoperit din punct de vedere metafizic o tensiune între concepțiile despre Unu ca Realitate supremă şi Unu ca unitatea absolută matematică, nepredicabilă şi nonexistentă, iar din punctul de vedere al vieții spirituale, o tensiune între concepțiile despre Unu ca zeu, transcendent, „pe de-a-ntregul altul", demn de iubire şi de venerație, şi Unul ca sine absolut, identic cu sufletul omenesc cu condiția ca acesta să-şi realizeze propria demnitate. Cred că singurul mod (fără legătură cu examinările deja efectuate în ceea ce priveşte elementul extrem de complex tradițional şi moştenit din *Enneade*) în care putem începe să înțelegem combinația dintre aceste idei contradictorii din teologia lui Plotin este cel de a lua în considerare chiar experiența mistică.

Însă înainte de a face aceasta, ar fi de dorit să acordăm puțină atenție proporțiilor în care aceste elemente diferite sunt amestecate în *Enneade*. Cred că putem spune că concepția „pozitivă" despre Unu este cea dominantă; este destul de normal, pentru că orice sistem filosofic, sau orice perspectivă serioasă şi extinsă asupra vieții religioase se poate baza doar pe o astfel de concepție. Concepția „pozitivă" este presupusă în toate acele pasaje în care se vorbeşte despre autentica teorie a emanației, o revărsare sau radiație precum cea a luminii[226], precum şi în acelea în care se vorbeşte despre distincția dintre νοῦς, universal sau uman, şi Unu ca despre ceva permanent, nedepăşit cu adevărat nici chiar în uniunea mistică[227]. Celelalte puncte de vedere asupra Unului, cel

[226] I, 7, 1; V, 1, 2, 1, 7, 2, 1, 3, 10, 3, 12, 6, 4; VI, 8, 18, 9, 9. etc.
[227] III, 8, 11, 9, 3; V, 3.11, etc.

„negativ” şi cel văzut ca ultim stadiu al realizării de sine, ocupă un spaţiu relativ restrâns în *Enneade*. Ar fi totuşi o gravă greşeală să le considerăm ca inexistente, să încercăm să le interpretăm ca expresii exagerate ale doctrinei „pozitive”. Este necesar să le realizăm prezenţa şi importanţa dacă vrem să înţelegem corect natura gândirii lui Plotin, descendenţa şi influenţa ei ulterioară.

Cred, totuşi, că suntem îndreptăţiţi să respingem ca exagerată condamnarea de către Heinemann a lui Plotin ca distrugător al oricărei posibilităţi de gândire raţională, sau evaluarea făcută de către Bréhier cum că el ar fi înainte de toate un idealist subiectiv. Perspectiva normală, elaborată cu atenţie a lui Plotin asupra uniunii mistice[228] nu oferă nici o justificare în favoarea unei astfel de opinii.

Nu există nici un fel de îndoială că miezul filosofiei lui Plotin, sursa vitalităţii gândirii sale, se găseşte în experienţa „uniunii mistice”. Caracterul religios pătimaş al scrierii sale despre suprem, care izvorăşte de aici, pare să străbată întreaga sa operă, cu posibila excepţie a lucrărilor anterioare tratatului nouă al celei de a şasea *Enneade*. Acest tratat pare să marcheze cu certitudine o adâncire a intensităţii spirituale a *Enneadelor*. Porfir spune că Plotin ar fi reuşit să ajungă la uniunea mistică de patru ori „în timp ce eram cu el”, frază care pare să sugereze că el ştia sau credea că acest lucru s-ar fi întâmplat de câteva ori înainte ca el să fi ajuns discipolul lui Plotin. Cu certitudine trebuie să fixăm perioada primei astfel de experienţe a lui Plotin înaintea întâlnirii acestuia cu Porfir, fie pe timpul în care scria primele tratate ale *Enneadelor*, fie chiar mai devreme. Dacă ar fi să ne încumetăm la sarcina periculoasă de a stabili cu o mai mare

[228] VI, 9, 10-11. cf. Arnou, *Désir de Dieu,* pp. 246 şi urm.

precizie data, cel mai nimerit ar fi să o punem chiar înaintea scrierii tratatului nouă al celei de a şasea *Enneade*.

Din limbajul pe care îl foloseşte Plotin pentru a vorbi despre „uniunea mistică” este clar că experienţa sa a fost similară cu cele ale marilor mistici aparţinând altor tradiţii. Trebuie să vorbesc aici cu cea mai mare precauţie. Nu doresc să mă număr printre acele persoane pline de sentimente religioase drăguţe care scriu cărticele despre misticism. În strânsă legătură, oricum, cu marea tradiţie a scriitorilor mistici mi se va permite să încerc să spun ceva despre experienţa care va face ca perspectiva complexă şi pe alocuri contradictorie a lui Platon asupra acestuia să fie mai uşor de înţeles.

Cele două componente ale „uniunii mistice”, deosebit de importante pentru doctrina lui Plotin despre Unu le-am putea numi simplitatea ei şi transcendenţa ei. Simplitatea este atât o caracteristică a obiectului aprehendat, cât şi a aprehensiunii înseşi, în care nu există conştiinţă a vreunui act sau a vreunei fiinţe distincte de obiect. Experienţa este „simplă” în sensul de unică, unificată în mod complet. Obiectul, de asemenea, este aprehendat ca „simplu”, ca o unitate absolută, a cărei descriere de orice fel (care implică inevitabil disecarea sau analiza) pare irelevantă şi impertinentă. Este uşor de văzut cum această simplitate a experienţei poate conduce la afirmarea doctrinei sinelui infinit sau absolut, la afirmaţia că văzătorul şi cel văzut sunt unul şi acelaşi, nedivizat şi nemărginit; şi, de asemenea, cum simplitatea obiectului aprehendat poate conduce chiar şi la teologia negativă a refuzului categoric, la acceptarea exegezei tradiţionale a lui *Parmenide* care face din Unu o unitate nepredicabilă. Trebuie să ne amintim că Plotin, în

raționalizarea sa filosofică a unei experiențe ca atare aflate dincolo de orice descriere, nu era sub controlul nici unei tradiții religioase puternice şi coerente, ci, după cum am văzut, mai degrabă sub acela al uneia filosofice incoerente. Nu este deci surprinzător că găsim perspective diferite, uneori contradictorii, variind în funcție de care anume aspect al experienței a rămas cel mai pregnant în mintea lui Plotin.

Cel de al doilea caracter al experienței, transcendența, poate fi foarte uşor confundat cu simplitatea. Cele două trebuie, totuşi, deosebite pentru a ne putea face o idee clară asupra relației experienței lui Plotin cu sistemul său. Transcendența nu înseamnă caracterul unic şi simplu al obiectului aprehendat în sine, ci completa sa alteritate şi independență față de toate celelalte obiecte. Ea arată modul în care acele alte obiecte nu doar că par absolut neimportante, dar se evaporă cu desăvârşire din conştiință. Transcendența comportă, astfel, o judecată implicită de valoare, care este instantanee, spontană şi impersonală. Ea implică convingerea că obiectul aprehendat este într-o asemenea măsură mai mult, într-o asemenea măsură dincolo şi deasupra tuturor celorlalte obiecte, încât diferă de acestea nu doar în grad, ci ca fel, el *este* într-un alt fel decât acestea. Aceasta duce în mod evident la „teologia negativă a transcendenței pozitive", la perspectiva „analogică" asupra Unului. Pentru Plotin întreg universul este o analogie a Unului. El nu este „asta" şi „cealaltă", ci „asta" şi „cealaltă" sunt imagini ale lui şi derivă din el. Simpla lor menționare oferă gândirii noastre o oarecare fermitate.

Aceste două caracteristici ale experienței, simplitatea şi transcendența, nu sunt neapărat contradictorii în sine. Ele devin astfel doar când caracteristica simplității este

raționalizată în modul pe care deja l-am arătat. Această raționalizare nu este cu adevărat necesară pentru a explica experiența mistică (în măsura în care ea poate fi explicată). Actul de unificare conduce prin chiar intensitatea sa la inconştiența față de tot ceea ce se află în afară şi de fapt, atât cât conştiința presupune distincție şi diferențiere, la inconştiența față de sine şi de obiectele sale. Asta nu înseamnă că obiectul, aşa cum este el perceput de către intelect care în mod necesar face distincții, nu există cu adevărat, că percepția intelectuală este falsă. Pentru Plotin, la uniunea mistică se ajunge prin cunoaşterea Unului în multiplicitate; cărarea către Unu trece prin tărâmul νοῦς-ului. Pare să fie adevărat că cel puțin în această lume, iubirea perfectă alungă cunoaşterea clară. Dar acest lucru nu neagă, sau nu ar trebui să nege, faptul că aceasta este o cale spre realitate.

Încercarea de a lua în considerare valoarea filosofică şi religioasă a doctrinei plotiniene a Unului va fi mai potrivită când vom examina o mai mare parte a sistemului său şi, în special, când vom fi văzut expedientele la care trebuie să recurgă pentru a armoniza absolutul cu cosmosul filosofic elen. Mai adaug doar că prefer acea concepție despre Unu care ocupă, după cum am văzut, un loc central în filosofia lui Plotin şi pe care am numit-o „pozitivă”. Pare preferabil ca, atât pe temeiuri filosofice cât şi religioase, concepția noastră despre principiul suprem să ne permită posibilitatea unei filosofii care este ceva mai mult decât o succesiune de negații şi a unei religii în afara experienței mistice.

Partea a II-a. ΝΟΥΣ

Capitolul IV
ΝΟΥΣ ca emanație

Doctrina plotiniană a νοῦς-ului reprezintă, în cadrul sistemului lui Plotin, expresia deplină a credinței elene târzii universale într-o ordine cosmică în întregime unificată. Ea mai reprezintă şi mijlocul prin care Plotin încearcă să introducă Unul transcendent, absolut, în unitatea organică a unui astfel de cosmos. Νοῦς-ul este primul nivel al emanației sau procesiunii universului dinspre Unu; iar în perspectiva lui Plotin asupra acestuia pot fi găsite astfel de încercări pe care le face pentru a completa şi îmbunătăți conceptul de emanație. Legătura dintre Unu şi νοῦς este cel mai important punct al structurii sistemului lui Plotin. Ne-am ocupat deja de el din punctul de vedere al Unului. Acum trebuie să-l gândim din punctul de vedere al νοῦς-ului, şi trebuie de asemenea să avem în vedere relația dintre νοῦς şi ceea ce urmează după el, sufletul şi universul vizibil. Pentru a face aceasta, va trebui să ne întrebăm ce a vrut Plotin să spună cu adevărat prin „emanație" şi care sunt originile concepției.

La Plotin, νοῦς-ul a devenit în mod evident ceva mult mai complex şi mai important decât „inteligența secundă" sau „zeul secund" al tradiției platonice medii, al lui Numenios[229] şi Albinos[230]. Diferitele sale aspecte pot fi clasificate pe scurt după cum urmează:

[229] 25, 26, 30, Thedinga.
[230] *Isagoga*, Cap. 10.

(I) Este o radiație sau un flux dinspre Unu, precum lumina dinspre soare.

(II) În câteva pasaje este conceput ca primă desfăşurare a potențialităților Unului, care este o sămânță conținând toate lucrurile în potență.

(III) Este cel mai înalt stadiu al intelectului, atât omenesc cât şi universal, care, contemplând în mod direct Unul, îl înțelege pe acesta în multiplicitate.

(IV) Strâns legată de acesta din urmă este ideea că νοῦς-ul provine din Unu ca potență, şi se actualizează întorcându-se la acesta prin contemplație.

(V) Este cosmosul intelectual, o lume-organism care conține arhetipurile tuturor lucrurilor din universul vizibil. Ca atare, el posedă din plin acea unitate organică pe care stoicii târzii, poseidonieni, au atribuit-o cosmosului vizibil, pentru ei singurul, dar pe care Plotin i-o neagă categoric.

(VI) Acest aspect este legat într-o oarecare măsură de latura psihologică a νοῦς–ului, acesta fiind văzut ca un univers de ființe spirituale interpenetrante, fiecare conținându-le pe toate celelalte unite organic în contemplația acestuia. Aceste şase aspecte pot fi grupate sub trei titluri generale, νοῦς ca emanație, νοῦς ca inteligență, şi νοῦς ca univers.

Voi examina în primul rând concepția originală despre emanație care este legată de concepția „pozitivă" despre Unu şi este exprimată prin metafore ale luminii. Concepția exprimată prin metafora „seminței" este una diferită, legată de o altă perspectivă asupra Unului, şi necesită o tratare separată.

Înainte de a începe această investigație, ar fi bine să rezolvăm problema răspunsului la o întrebare care nu poate pune probleme cuiva care are minime cunoştințe despre gândirea lui Plotin, dar la care vom răspunde de dragul completitudinii. Întrebarea este: poate fi descoperită vreo legătură între „emanațiile" caracteristice sistemului gnostic din secolul al

doilea şi mai timpurii şi conceptul de emanaţie la Plotin? Puţini sunt cei care susţin că ar exista o astfel de legătură. Din fericire, acest tip de generalizare profund neadevărată şi înşelătoare, care îi punea laolaltă pe neoplatonici, gnostici, evrei şi greci ca fiind reprezentativi pentru un mod de gândire orientalizat, decadent, numit „alexandrin", a dispărut practic din istoria filosofiei. Gnosticii şi Plotin se mişcă în lumi diferite ale gândirii. Doctrina plotiniană a emanaţiei este o încercare serioasă de a rezolva problema stabilirii unei relaţii între principiul suprem şi întregul universal organic. Emanaţiile gnostice sunt unul dintre puţinele exemple din gândirea europeană ale acelei curioase aplicaţii a imaginaţiei, în cel mai lipsit de restricţii şi iraţional mod, în probleme filosofice şi religioase, caracteristic gândirii indiene mai puţin raţionale şi în special a ei versiunii europene, decadente, teosofia. Există urme de genul acesta în neoplatonismul târziu, care a acceptat fără discriminare toate entităţile nonnecesare ale teologiei „caldeene"; deşi, până şi aici, raţionalismul elen se afirmă printr-o înspăimântătoare ingeniozitate a sistematizării şi clasificării. Cu toate acestea, nimic din toată această iraţionalitate fantezistă nu poate fi găsită la Plotin. Sistemele gnostice, dacă pot fi numite sisteme, par să fi fost inspirate în parte de sincretism, de dorinţa de a găsi în lumea lor spirituală un loc pentru orice fiinţă ce apare în religiile şi filosofiile de care aveau cunoştinţă[231]; iar în parte de pasiunea, caracteristică epocii lor, pentru personificarea ideilor abstracte, pentru care

[231] Cf. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité,* pp. 81-121, pentru o perspectivă serioasă scurtă asupra acestor sisteme. Exemple bune pentru caracterul lor sincretic sunt apariţia bruscă a diadei indefinite feminine în sistemul valentinian descris în Hippolytos, *Philos*. VI, 29, 5-30, şi curioasele speculaţii despre cruce (eonul Stauros sau Horos) derivând dintr-o exegeză gnostică a perspectivei plotiniene asupra creării sufletului lumii, *Tim*. 36b (cf. Bousset, *„Ps. Weltseele und des Kreuz Christi", Zeitschr. Fur N. T. Wissensch.* Vol. XIV, pp. 273-285).

stau mărturie numele pe care ei le-au dat eonilor[232] şi care produce asemenea rezultate uluitoare la Philon. Alte trăsături care disting sistemele gnostice de Plotin sunt acelea că, în gnosticismul valentinian, în toate cazurile, producţia eonilor nu este necesară sau eternă, ci dependentă de voinţa principiului prim[233]; şi transferarea integrală a dorinţei sexuale către lumea spirituală, sexualitate care este caracteristică cel puţin gnosticismului simonian şi valentinian[234]. Printre simonieni un rol important îl joacă figura ciudată, tipic gnostică, a prostituatei care este şi marea mamă, pe pământ Elena[235]; în vreme ce valentinianismul este o adevărată orgie de προυνικία, a poftelor abstracte şi a copulaţiilor spirituale[236]. De toate acestea Plotin este cu desăvârşire străin[237].

Relaţia, sau absenţa relaţiei dintre νοῦς-ul lui Plotin şi *logos*-ul lui Philon va fi discutată mai oportun într-un moment ulterior al examinării noastre. Putem acum începe discuţia despre doctrina emanaţiei. Doresc să limitez folosirea acestui termen strict la acea concepţie exprimată prin metafora radiaţiei,[238] deşi, în vocabularul filosofic al *Enneadelor*, el nu reprezintă ceva anume. Singurul său dezavantaj este acela că poate duce, şi chiar a făcut-o în

[232] De exemplu în perspectiva lui Irenaeus asupra lui Basilides, *Advers. Haeres.* IV, 1, 24, 3, găsim Phronesis, Sophia, Dynamis, etc. iar sistemele valentiniene sunt pline de nume similare, cf. Hippol. *l. c.* şi Ps.-Tertulian, 12.
[233] Hippol. *l. c.*
[234] Basilides, ai cărui eoni sunt generaţi singuri în cupluri ca şi cei ai lui Valentin (*Iren.* IV, 1, 24, 3), pare să se fi eliberat de această sexualitate.
[235] Justin, *Apol.* I, 26, 3; Iren. I, 23, 8 şi urm.
[236] Ephiphan. *Haeres.* XXXI, 5.
[237] Deşi îl numeşte adesea pe Unu Tată, el preferă metafora luminii pentru a apropia această abordare de ideea generării fizice.
[238] În original apare şi următoarea frază: „pentru care acesta este probabil cel mai convenabil termen englez” (n. tr.).

trecut, la confuzii între filosofia lui Plotin şi cea a unora cu care el nu are nimic în comun, iar acum am eliminat această posibilitate.

Ceea ce vrea să exprime Plotin în perspectiva lui asupra emanaţiei este destul de clar. Νοῦς şi ψυχὴ sunt produse printr-un spontan şi necesar flux de viaţă sau putere dinspre Unu, ceea ce face ca izvorul lor să rămână nesecat. Relaţia dintre Unu şi νοῦς este descrisă ca fiind similară celei dintre soare şi lumina sa,[239] sau prin comparaţie cu efectele „radiante" ale focului, zăpezii sau parfumurilor[240]. Dificultatea este aceea de a da concepţiei un înţeles filosofic. Nu este uşor de observat care ar putea fi semnificaţia acestei concepţii despre emanaţie sau radiaţie când este aplicată în cazul a două fiinţe spirituale, şi în special cum anume, dacă procesul este necesar şi etern, una poate fi inferioară celeilalte sau poate avea un caracter esenţialmente diferit. Metafora nu prea funcţionează când este aplicată relaţiei speciale care trebuie să existe între Unu şi νοῦς. Dacă citim pasajele în chestiune, cred că trebuie să admitem că Plotin încearcă cu adevărat să ofere o explicaţie a acestei relaţii; el nu se mulţumeşte să spună că Unul „produce" νοῦς-ul printr-o modalitate misterioasă pe care el este incapabil să o definească. Explicaţia sa ia, totuşi, forma unei metafore nesatisfăcătoare şi enigmatice. Este cu atât mai ciudat, cu cât Plotin este în general conştient de caracterul nesatisfăcător al metaforelor ca formă finală a unei expuneri filosofice, supunându-le unei acute critici pe cele proprii[241]. Putem, desigur, evidenţia câteva consideraţii generale care să atenueze caracterul neobişnuit al acestei probleme. Putem

[239] I, 7, 1; V, 3, 12, 5, 8, 6, 4; VI, 8, 18, 9, 9.
[240] V, I, 2.
[241] De exemplu în discuţia asupra divizibilităţii sufletului la începutul lui IV, 3; cf. şi comparaţia cu razele, VI, 5, 5.

spune că această neclaritate a gândiri era prețul plătit de el pentru a menține unitatea organică a cosmosului, postulat indispensabil asemănător magiei, religiei greceşti şi filosofiei greceşti. Putem fi de acord cu Arnou[242] că fiecare termen al vocabularului filosofic al lui Plotin aduce cu el o particulă a sistemului-părinte, că tradiția sa era prea complexă pentru ca el să o poată depăşi în întregime. Că acest lucru este adevărat se poate observa pe tot parcursul *Enneadelor*. Ar fi totuşi benefică abordarea unei soluții mai detaliate. Acest lucru pare posibil printr-o investigare a istoriei trecute a conceptului de emanație, chiar dacă la o primă vedere o astfel de investigație pare doar să adâncească confuzia.

Prima apariție în tradiția filosofică greacă a ceva ce ar putea fi numit o teorie a emanației se găseşte în ultima perioadă stoică de care se leagă numele lui Poseidonios[243]. Ea apare în perspectiva asupra istoriei sufletului. Modificările pe care substanța divină le suferea în cosmologiile vechilor stoici au dispărut[244]. Găsim o veritabilă emanație a unei πνεῦμα νοερόν καὶ πυρῶδες[245], *hegemonikon*-ul, dinspre soare[246], combinată cu teoria distinctivă a „deplinei dăruiri" de lumină[247], care este fundamentul metaforei plotiniene a luminii. Cel mai important de reținut este că teoria este în totalitate materialistă. Ceea ce vine de la soarele vizibil şi se reîntoarce la el este o răsuflare ca de foc. Date fiind fizica şi

[242] Pp. 62-63.
[243] Cf. Witt, „*Plotinus and Posidonius*", *C. Q.* vol. XXIV, 1930, p. 198, şi în special pp. 205-207.
[244] Von Arnim, *St. Vet. Fragm.* I, 102, etc.
[245] „un suflet intelectual şi de foc" (n.tr.).
[246] Plutarh, *De facie* in *Orbe Lunae,* 943a şi urm. (amestecat cu o parte substanțială de demonologie confuză); Galen, *De Plac.* 643 şi urm., Mueller; Macrobius, Sat. I, 23; Dodds, *Proclus, The Elements of Theology,* pp. 315-318; Reihardt, *Kosmos und Sympathie*, pp. 353-365.
[247] Witt. *l. c.*

materialismul stoice, această idee a unei revărsări materiale a *hegemonikon*-ului material este perfect naturală şi la locul ei; nu este însă în nici un fel la locul ei într-o perspectivă a relaţiilor dintre fiinţe spirituale în sistemul unui gânditor ca Plotin, care este foarte tranşant în ceea ce priveşte distincţia dintre material şi spiritual. Mai mult, Plotin este perfect conştient că materialismul este defectul capital al gândirii stoice, şi îl critică energic[248]. Caracterul nesatisfăcător al conceptului de emanaţie devine, astfel, chiar mai pregnant, când realizăm că el implică o acceptare mascată a materialismului stoic în sistemul lui Plotin.

Singura investigaţie care pare să arunce o rază de lumină asupra modului în care s-a petrecut această acceptare este urmărirea istoriei unei doctrine subsidiare care este vitală pentru teoria emanaţiei a lui Plotin, aceea a imaterialităţii luminii[249]. Dacă luăm în ordine cronologică pasajele din *Enneade* în care apare această doctrină, devine vizibil că aceasta a suferit o anumită dezvoltare, sau cel puţin o modificare, în mintea lui Plotin. În tratatele târzii, II, 1 şi II, 5, găsim doar afirmaţia că lumina este imaterială deşi dependentă de trup, că este o ἐνέργεια a corpului. În IV, 5, 6-7, această afirmaţie apare ca o critică a doctrinei lui Aristotel[250] conform căreia lumina este şi imaterială, dar este doar „un fenomen al diafanului”, prezenţa în acesta a sursei luminii. Aristotel, susţinând că lumina nu era din punct de vedere tehnic o σῶμα, o privea doar ca pe un fenomen fizic. Plotin se preocupă să îi ofere un statut mai nobil. Propria sa doctrină este, fără îndoială, dependentă de perspectiva

248 II, 4, 1.
249 II, 1, 7; IV, 5, 6, 7; I, 6, 3; Zeller, III, 2, p. 553 (ediţia a patra).
250 *De An.* 418a; Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, pp. 57 şi urm.

conform căreia culoarea este ἀπορροή material al particulelor, după cum apare în *Timaios,*[251] şi este profund afectată de teoria poseidoniană a luminii[252]. Ceea ce pare să-i aparțină este combinația de doctrine conform căreia lumina este imaterială şi conform căreia aceasta este o revărsare a corpului luminos, şi de asemenea paralelismul foarte strâns care, susține el, există între lumină şi viață, actul sau ἐνέργεια sufletului[253]. Acest ultim punct trebuie reținut pentru că el ridică enorm statutul luminii în univers. Ea nu mai este doar un simplu incident fizic, ci o manifestare a principiului spiritual al realității sau activității în corpul luminos, λόγος sau εἶδος.

În I, 6, 3 Plotin merge chiar mai departe decât în pasajele la care ne-am referit mai sus şi spune că lumina este ea însăşi λόγος sau εἶδος, principiu al formei în lumea materială. Mai mult decât atât, el continuă prin afirmații surprinzătoare cum ar fi că focul „ocupă poziția formei în relație cu celelalte elemente”[254] deşi este el însuşi un corp, şi că este apropiat de imaterialitate întrucât el este cel mai subtil dintre corpuri, că ceilalți îl primesc în ei, dar el nu îi primeşte pe ceilalți[255]. Aceste afirmații s-ar potrivi bine la un stoic, dar este surprinzător să le găsim la Plotin, chiar dacă într-un tratat mai timpuriu. Întregul pasaj se situează la granița dintre neoplatonism şi stoicism. În el se combină doctrina conform căreia nu există o linie clară de demarcație între material şi spiritual deoarece principiul realității este spiritual chiar şi în lucrurile materiale, cu doctrina conform căreia motivul pentru care nu există o

[251] 67d.
[252] Witt, *l. c.*
[253] IV, 5, 7; Julian, *Or.* IV, 133d-134a.
[254] Aceasta este desigur o doctrină pitagoreică, care l-a pregătit pe Plotin să o accepte. Vezi Aristotel, *De Gen. et Corr.* 335a, 15 şi urm. Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 109.
[255] Cf. Julian, *Or*. IV, 141 c-d.

linie clară de demarcație este acela că „spiritul” nu este altceva decât cea mai aleasă şi subtilă formă a materiei.

Remarca neaşteptată despre natura focului este, cred, singulară la Plotin. El nu se află de obicei în pericol de a face confuzii naive între materie şi spirit. Ceea ce este însă evident în toate pasajele la care am făcut referire mai sus este că Plotin, prin afirmarea imaterialității luminii, nu vrea să susțină, asemenea lui Aristotel, doar că lumina nu este corp, ci un incident al unui corp. El îi conferă luminii un statut special la granița dintre spirit şi materie. Această concluzie este susținută de un alt pasaj[256] în care acelaşi tip de gândire ia o formă diferită. Capitolul unsprezece al primului tratat *Dificultăți privind sufletul* începe cu o expunere a doctrinei despre „receptaculele naturale adecvate” ale sufletului. Aceasta este o dezvoltare ulterioară a doctrinei „analogiei”, a corespondenței exacte între universul vizibil şi cel inteligibil[257]. Aplicată aici, în cazul altarelor şi imaginilor,[258] implică faptul că anumite corpuri fizice sunt în mod natural mai receptive la suflet decât altele. Plotin continuă cu o descriere a legăturii dintre lumea νοῦς-ului şi lumea sensibilă într-o manieră care îi acordă soarelui o poziție neobişnuit de importantă. Νοῦς-ul este descris – mai degrabă la întâmplare, ca o παράδειγμα[259] a scopului imediat – prin imaginea atât de des folosită pentru Unu, ca „soare al celeilalte lumi”, ὁ ἐκεῖ ἥλιος[260]. Despre suflet se spune că este un intermediar, οἷον ἑρμενευτική[261], între acest soare

[256] IV, 3, 11.
[257] VI, 7, 6, 12.
[258] Cf. ideea magică mai brută, dar anoloagă de „creare de zei” în Asclepius, III, 23b-24d.
[259] „model” (n.tr.).
[260] „soarele de acolo, <din lumea inteligibilă>” (n.tr.).
[261] „ca o interpretare” (n.tr.).

al celeilalte lumi şi soarele vizibil. Acest pasaj poate fi comparat cu un altul[262]. în care se spune că „zeii vizibili sublunari”, de exemplu soarele şi stelele, sunt legați de νοητοὶ θεοί la fel cum strălucirea este legată de stea. Aici nu întâlnim doar lumină, ci şi corpuri luminoase, şi în special soarele, având o relație extrem de strânsă cu universul inteligibil, la granițele vizibilului cu invizibilul; o poziție confirmată în cazul soarelui de utilizarea frecventă a metaforei soarelui pentru Unu, iar în acest caz, pentru νοῦς.

Desigur că această neobişnuită poziție a soarelui este binecunoscută în dezvoltările ulterioare ale neoplatonismului, şi este caracteristică, în mod special, teologiei împăratului Iulian[263]. Cu toate acestea, este interesant să descoperi urme ale „teologiei solare” în opera unui autor atât de independent față de ideile religioase contemporane lui cum era Plotin, mai ales că pasajele în discuție apar în tratate[264] scrise, se pare, ulterior criticii pătrunzătoare a chiar acestei teologii a radiației, cuprinse în VI, 4 şi 5[265]. Fără îndoială, Plotin credea că nu face altceva decât să urmeze învățătura lui Platon despre soare din *Republica,* VI-VII şi a fost influențat în elaborarea propriei teorii de afirmația emfatică a lui Platon despre divinitatea corpurilor cereşti din *Timaios* 40b şi de asemenea din *Legile* 821b, 898d-f. Pasajele tocmai citate par însă a merge mai departe decât orice spune Platon şi prezintă urme clare ale influențelor contemporane. Interesul pentru acestea creşte şi mai mult prin compararea cu un pasaj din *Hermetica* ce pare a fi contemporană cu Plotin[266]. În acest pasaj se spune

[262] III, 5, 6.
[263] *Or*. IV, 132d-133, 135d, 139d-140d; *Or*. V,172b-c. Cf. Macrobius, *Sat.* I, 23.
[264] IV, 3; III, 5, 27 şi 26 în ordinea cronologică a lui Porfir.
[265] 22 şi 23 în ordinea cronologică a lui Porfir.
[266] XVI, 6 (Scott). Pentru comentarii şi discuții asupra datei vezi Scott, *Hermetica,* vol. II, pp. 428 şi urm., şi vol. I, Introd., p. 8.

că lumina soarelui, sursă a ființei întregi și a vieții din lumea vizibilă, este un receptacul al νοητὴ οὐσία[267], „dar în ce constă acea substanță sau de unde anume izvorăște ea, doar zeul (sau soarele) știe". Autorul scrierilor hermetice încearcă, cu o oarecare stângăcie, să rezolve problema creată prin suprapunerea universului inteligibil platonic, a cărui existență o admite mai mult în silă, pe universul organic al teologiei solare „poseidoniene". Aici întâlnim puncte comune cu problema pe care Plotin încearcă să o rezolve prin teoria emanației. Și soluția pe care o propune hermetistul seamănă foarte mult cu doctrina „receptaculelor naturale adecvate" și cu poziția importantă oferită soarelui în *Enneade*, IV, 3, 11.

Nu vreau să sugerez că Plotin a fost influențat de învățătura hermetică, fie prin intermediul învățăturii necunoscute și probabil incognoscibile a lui Ammonius Saccas, fie în orice alt mod. Cu atât mai puțin vreau să sugerez că Plotin ar fi putut fi numit, în orice moment al vieții sale, un „teolog solar" sau un adorator al soarelui. Pare totuși să fie adevărat că el era familiarizat cu un gen de teorie solară (poate, în parte, propria sa invenție) în care lumina soarelui era gândită fie ca receptacul adecvat pentru substanța imaterială a lumii inteligibile, ca intermediar între material și spiritual, fie ca imaterială în sine, foarte asemănătoare cu viața sufletului, și iarăși la granița dintre material și spiritual (această ultimă formă a teoriei ar putea fi un rafinament specific plotinian). Împreună cu principiul „analogiei"[268], această teorie ar oferi un temei solid pentru dezvoltarea teoriei plotiniene a emanației. Dat fiind că totul în cosmosul vizibil este o imagine a ceva din cosmosul inteligibil, și că lumina însăși este o energie sau activitate spirituală, ce poate

[267] „substanță inteligibilă"(n.tr.), cf. Iulian, *Or.* V, 172b-c.
[268] VI, 7, 6, 12.

fi mai normal decât să reprezinți activitatea şi productivitatea spirituală în termenii luminii? Această teorie ar sluji mai bine scopului propus decât teoria „poseidoniană” originală a emanației sufletului incandescent din soare, decât materialismul pe care Plotin l-ar respinge în mod natural, şi decât influența care apare mai degrabă în teoriile neoplatonice despre πνεῦμα şi corpuri astrale[269] decât chiar teoria plotiniană a emanației. Teoria emanației exprimată prin metafora radiației aparține unui tip de gândire în care există o largă şi incertă zonă de demarcație între materie şi spirit. Ceea ce pare să se afle în spatele ei nu este doar teoria stoică târzie a unui univers organic centrat pe soare, ci o încercare de reconciliere a acestei teorii cu concepția platoniciană despre o ierarhie a realității, sensibilă şi inteligibilă, prin medierea tărâmului pe jumătate spiritual, pe jumătate material al luminii. Aceasta este teoria pe care o găsim în *Hermetica* XVI, iar pasajele pe care le-am citat par să arate că Plotin o cunoştea şi o găsea acceptabilă. Dacă lucrurile stau într-adevăr aşa, teoria emanației prin radiație ar fi una dintre cele câteva părți ale filosofiei lui Plotin care par să fi fost afectate de gândirea filosofică şi religioasă contemporană lui, căreia îi este în general mult superior. Este semnificativ, poate, faptul că această derogare de la claritatea obişnuită în favoarea unui mod de gândire mai caracteristic contemporanilor săi, cu imprecizia lor neglijentă şi încrederea mai degrabă în imaginație decât în rațiune, apare în încercarea de a păstra întreagă unitatea organică a cosmosului, un postulat indispensabil întregii gândirii necreştine din epocă, fundament atât al magiei cât şi al religiei.

Ca un pandantiv la această discuție despre teoria plotiniană a emanației, trebuie să luăm în considerare

[269] Dodds, *Proclus,* pp. 315-318.

abordarea critică pe care Plotin însuşi o face acestei teorii. Aceasta se găseşte în tratatul patru al celei de a şasea *Enneade*[270]. Cum teoria emanației este exprimată întotdeauna prin termeni metaforici, critica ei ia, de asemenea, forma unei foarte acute analize a metaforei. Dar critica este mai degrabă implicită decât explicită, iar Plotin nu pare să fi fost întru totul conştient de consecințele care apar din această analiză, extrem de profunde pentru sistemul său, ale concluziilor pe care le trage în acest tratat şi în cel care îi urmează.

Tratatele patru şi cinci ale celei de a şasea *Enneade*[271] par să se ocupe de relația νοῦς-ului, sau ἕν ὄν, ființa autentică şi primară, cu sufletul şi universul vizibil. Aceste tratate se deosebesc însă de celelalte scrieri ale lui Plotin despre νοῦς. Ele sunt dominate pe de-a-ntregul de doctrina „sinelui infinit", în legătură cu care întâlnim cele mai izbitoare afirmații[272]. Ca urmare a predominanței acestei idei, insistența asupra unității dintre sine, totalitate şi Unu, distincția dintre νοῦς, totalitate sau ființa-Unu, şi Unul însuşi par pe alocuri aproape să dispară. Nici urmă de acea transcendență clară a Unului, de insistența asupra alterității acestuia față de νοῦς care apare în alte părți ale *Enneadelor*[273]. Uneori, cum ar fi în discuția despre „zeul dinăuntrul nostru" din capitolul patru al celui de al cincilea tratat, este greu de văzut dacă este vorba despre νοῦς sau despre Unu. În comparația cu razele, de asemenea,[274] se pare că avem, în centrul unic în care toate centrele generatoare de raze coincid, un Unu imanent, unind ființa-Unu, acel „*morphische Einheit*"

[270] Cap. 7.
[271] Titlul lor în ediția lui Porfir, Περὶ τοῦ τὸ ὄν ἕν καὶ ταυτὸν ἅμα πανταχοῦ εἶναι ὅλον τρόπον.
[272] VI, 4, 14, 5, 7, 12.
[273] III, 8, 8, 9; V, 4, 1, 3, 11; VI, 7, 26.
[274] 5.5.

al lui Nebel. Adevăratul subiect al acestor tratate pare să fie omniprezența plenitudinii ființei reale unificate, care este de asemenea şi adevăratul sine al omului – dacă acesta şi-ar conştientiza măreția, care îl are ca centru pe Unul imanent şi îi datorează acestuia unitatea,[275] sau, la modul general, relația dintre unitatea spirituală şi multiplicitatea materială. Tocmai acolo unde se insistă asupra transcendenței Unului, cum ar fi în VI, 8, acesta preia unele dintre atributele νοῦς-ului, astfel că aici, unde se insistă asupra unității atotcuprinzătoare a lumii spirituale, νοῦς-ul aproape că devine Unu, principiu suprem şi cel mai înalt nivel al unității[276].

Pe acest fundal al gândirii, în care distincțiile normale pe care Plotin le face înăuntrul lumii spirituale devin mai puțin importante, iar atenția noastră se concentrează pe simplul contrast dintre unitatea spirituală şi multiplicitatea materială, trebuie să luăm în considerare analizele lui Plotin asupra metaforei emanației. Pasajul merită tradus aproape în întregime. El sună astfel: „Dacă luăm o mică masă luminoasă ca centru şi o înconjurăm cu o sferă transparentă mai mare, astfel încât lumina dinăuntru să arate în întregime ceea ce o înconjoară… nu putem noi să spunem că masa [luminoasă] interioară nu este afectată în nici un fel, ci rămâne în sine şi se întinde asupra întregii mase exterioare, şi că lumina ce se vede în micul corp central îl cuprinde şi pe cel exterior?… Acum, dacă înlăturăm masa materială şi păstrăm puterea luminii, nu mai putem afirma cu siguranță că lumina se mai află undeva anume, ci că ea este în mod

[275] 4, 11.
[276] Cf. 5, 9: εἴπερ οὖν ἀληθευσει τὸ ἕν τοῦτο, καθ οὗ δὴ καὶ κατηγορεῖν ἔστιν ὡς οὐσίαν τὸ ἕν etc. Admițând că Plotin se referă aici la Parmenide şi că se aşteaptă ca cititorii săi să înțeleagă că el se referă la „Unul secund” (vezi introducerea lui Bréhier la tratate), ne vom aştepta la mai multe referiri la „Unul real” adevărat al sistemului său, Unul de deasupra ființei.

egal distribuită asupra întregii sfere exterioare; nu mai putem stabili unde era situată înainte, şi nici nu putem spune de unde venea şi cum anume… ne putem doar frământa şi întreba, percepând lumina prezentă simultan pretutindeni în sferă." Acum este clar că eliminarea elementului material din metaforă, a centrului fizic propriu-zis, a distrus de fapt ideea de emanaţie. Caracteristica distinctivă a emanaţiei este radiaţia dintr-un centru. Dacă centrul, ca aici, este eliminat, nu mai poate fi vorba despre emanaţie. Ceea ce rămâne este o simplă afirmare a omniprezenţei spiritualului. În acelaşi fel, modificările pe care le-a adus unei teorii prea materialiste despre prezenţa fiinţei-Unu prin „puterile" ei[277], accentuarea faptului că acolo unde se află puterea, acolo trebuie să se afle şi sursa puterii în deplinătatea ei, faptul că este în acelaşi timp omniprezentă şi perfect separată[278], conduc de asemenea la distrugerea oricărei idei reale de emanaţie. Acesteia i se substituie doctrina „receptării în funcţie de capacitatea celui care receptează"[279]. Ea apare, într-o formă mai evoluată, ca o alternativă la emanaţie în perspectiva lui Plotin asupra relaţiei dintre νοῦς şi Unu, şi va trebui luată în considerare în capitolul despre „νοῦς ca inteligenţă". Ceea ce este important de văzut cu claritate în acest stadiu este faptul că, dacă sursa este în întregime prezentă în ceea ce emană din ea, iar dacă ceea ce emană nu este în nici o privinţă inferior sursei, nu poate exista cu adevărat nici un fel de emanaţie – pentru că nu poate exista nici o diferenţă reală între sursă şi ceea ce emană din ea; şi, în acelaşi fel, doctrina conform căreia fiecare lucru participă la fiinţa-Unu în funcţie de capacitatea lui, înlătura nevoia şi posibilitatea unei doctrine

[277] δυνάμεις 4, 3, 9 (respingerea unei interpretări prea literale a metaforei luminii conform căreia emanantul este inferior celui din care emană).
[278] De exemplu Cap. 3, 8.
[279] Capitolul 11.

a emanației. Aderența acestei metafore la mintea lui Plotin trebuie să fi fost extraordinar de puternică (şi se datorează, poate, poziției speciale ocupate de către soare şi razele lui atât la el, cât şi la predecesorii şi contemporanii lui) dacă a continuat să o folosească fără a conştientiza forța distructivă a propriei sale analize.

Ajungem acum la o formă secundară sau la o dezvoltare extremă a teoriei emanației, în care Unul este reprezentat ca o rădăcină sau sământă, ca potențialitate din care toate lucrurile ajung să se actualizeze. Această comparație este deseori folosită de către Platon pentru a descrie relația ipostazelor inferioare cu cele superioare[280]. Este evident că ideea, împinsă prea departe, ar inversa întregul sistem şi l-ar transforma dintr-o metafizică aristotelico-platoniciană în care actul precede potența, într-un sistem evoluționist de felul celui stoic timpuriu. În pasajul la care mă voi referi, această inversiune pare chiar să aibă loc. Expresia ei cea mai completă se găseşte în tratatul foarte timpuriu, şi în cea mai mare parte foarte platonician, *Despre coborârea sufletului în corpuri* (IV, 8). În cel de al cincilea capitol al acestui tratat, el afirmă apăsat că sufletul (din context reiese că este vorba despre sufletul omenesc) are potențialități care pot fi actualizate doar în lumea materială, şi care ar rămâne nefolosite şi nedezvoltate dacă sufletul ar rămâne în imaterial. Concepția despre sufletul inferior a cărui sarcină principală este aceea de a organiza materia nu este în sine ne-plotiniană, după cum vom vedea mai încolo. Este, oricum, destul de surprinzător să-l vedem pe Plotin susținând că sufletul inferior atinge deplinătatea şi perfecțiunea vieții sale în lumea

[280] De exemplu III, 3, 7 (unde metafora Unului ca rădăcină este minuțios elaborată); IV, 8, 5, 6 (aplicat Unului şi sufletului); V, 9, 6 (aplicat νοῦς-ului).

inferioară, materială şi nu în cea superioară, spirituală. Însă, la începutul cap. 6, el merge chiar mai departe. El spune: „Aşadar, nu trebuie să existe doar Unul, căci toate <lucrurile> ar rămâne ascunse, fiind informe în el, şi nici una dintre ființe n-ar exista cât timp ar rămâne în el. Dar nici mulțimea ființelor generate din Unul nu ar exista, dacă nu s-ar manifesta cele care au dobândit rangul de suflete. Tot aşa, nu trebuie să existe doar suflete, fără să apară ființele generate prin ele, de vreme ce îi este propriu fiecărei naturi să producă ceva după ea şi să se desfăşoare ca dintr-o sământă, dintr-un principiu indivizibil îndreptat spre țelul care este sensibilul. <Ființa> superioară rămâne în jilțul propriu, dar cea următoare este ca şi generată de o putere [sau potență] inefabilă ...” Apoi el continuă prin a prezenta argumentul platonician al „generozității” ființei superioare care provoacă difuzarea acesteia în producerea celei inferioare.

Aici Plotin evită alunecarea completă în panteismul evoluționist al stoicilor prin fraza μένοντος μὲν ἀεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ[281], dar cred că se apropie de aceasta mai mult decât în oricare pasaj al scrierilor sale. Putem face o comparație cu acel pasaj din tratatul *Contra gnosticilor* în care grija de a păstra desăvârşirea lumii vizibile împotriva detractorilor ei îl conduce la o inversiune aproape similară. „Binele nu va fi bine, inteligența inteligență, sufletul nu va fi el însuşi dacă primei vieți nu-i urmează una secundă….”[282]. Plotin ține la cuvântul ἐξελίττεσθαι[283], folosit în primul pasaj citat şi îl foloseşte peste tot pentru a-i caracteriza pe *logoi*. Aici, acest cuvânt şi comparația cu o sământă sunt asociate tuturor ipostazelor, inclusiv Unului.

[281] „<Ființa> superioară rămâne în jilțul propriu” (n.tr.).
[282] II, 9, 3.
[283] „a derula, a proveni” (n.tr.).

Am expus aici concepția despre evoluția de la Unu la lumea sensibilă ca pe o evoluție de la potență înspre act, ca pe o trecere la o mai mare împlinire şi întindere a ființei. Această concepție este, desigur, exact opusul a ceea ce gândeşte Plotin despre relația dintre cele două. Nu cred ca Plotin să fi privit vreodată cu adevărat Unul ca potență şi lumea materială ca act. Dacă ar fi să interpretăm pasajul citat în această manieră ar însemnă să-i ignorăm atât calitățile şi limitările, cât şi să provocăm o contradicție inacceptabilă cu restul *Enneadelor*. El a mers, oricum, destul de mult în această direcție pentru a se trăda singur printr-o serioasă contradicție. Unul poate fi cauza tuturor lucrurilor, dar el nu poate fi cu adevărat pentru Plotin o cauză spermatică. În învățătura sa obişnuită potențialitățile fiecărei ipostaze sunt actualizate nu prin producerea a ceea ce se află dedesubtul acestora, ci prin contemplarea celor ce se află deasupra[284]. Sistemul său este mai degrabă teleologic decât evoluționist, începutul este sfârşitul, cauza ființei, care se află deasupra actualității, nu dedesubtul ei. Tendința principală, direcția forțelor universale, este în sus şi înspre înăuntru, nu în jos şi înspre în afară. Pentru toate aceste motive, Plotin trebuie să justifice existența ființelor aflate dedesubtul Unului. Rămâne de văzut de ce în această încercare timpurie de a face astfel, el a ajuns la o atât de puternică contradicție cu tradiția platonico-aristotelică şi cu propria sa gândire.

Sursa cea mai evidentă şi imediată, şi cu certitudine cea adevărată, a doctrinei „spermatice" despre Unu este ideea stoică de σπέρμα, sau σπερματικός λόγος[285] şi, în special, acea variantă a ei în care se vorbeşte despre zeu ca σπέρμα

[284] Cf. în special II, 4, 5; V, 2.
[285] „rațiune seminală" (n.tr.), S.V.F. II, 596, 618, 1027; Marcus Aurelius IX. I; Sen. *Ep*. 90, 29, etc.

sau σπερματικός λόγος al universului[286]. Pentru sistemul stoic hilozoist, cu al său „foc inteligent şi viu" biologico-spiritual, o astfel de concepţie era destul de firească. Ea este în mod special caracteristică stoicismului timpuriu, cu ale sale modificări ciclice ale substanţei divine. Dorinţa pătimaşă a lui Plotin de a menţine unitatea organică a cosmosului este elementul din gândirea sa care îl apropie cel mai mult de stoici; am văzut deja[287] că ea are ca rezultat acceptarea materialismului stoic mascat în cadrul sistemul său în teoria emanaţiei. Aici avem un exemplu şi mai radical al aceluiaşi lucru, o inversiune de valori care pare să implice (deşi Plotin nu spune asta nicăieri) a privi reprezentarea cosmosului vizibil ca înflorire şi perfecţiune, ca realizare a potenţialităţilor latente ale Unului. Acesta este un ireproşabil stoicism; pentru că, în concepţia stoicilor, cosmosul vizibil reprezenta cea mai înaltă perfecţiune a fiinţei şi obiectul unei adevărate devoţiuni religioase. Nu este, sub nici o formă, un adevărat platonism sau neoplatonism.

Există un motiv subsidiar care l-ar fi ajutat pe Plotin să alunece în viziunea spermatică a evoluţiei universului din Unu. Acesta este negarea extremă la care uneori ajunge când vorbeşte despre principiul său prim. Este interesant de observat că Speusippos, a cărui influenţă asupra formei extreme de „teologie negativă" a lui Plotin a fost, după cum am văzut,[288] considerabilă, deşi indirectă, îi dă Unului, de asemenea, numele de σπέρμα[289]. Nu pare să fie vorba aici de continuarea vreunei tradiţii, sau de ceva mai mult decât o coincidenţă, deşi este o coincidenţă care ilustrează un punct

[286] S.V.F. I, 102 (Zeno); II, 580.
[287] Supra, pp.53 şi urm.
[288] Supra, pp. 17-19, 21-23.
[289] Ar. *Met.* Ë, 7, 1072b; N, 5, 1092a.

de contact între cei doi filosofi. Orice posibilitate de supraviețuire, în era gândirii creştine, a metafizicii matematice evoluționiste a pitagoricienilor, pe care Speusippos a adoptat-o, pare să fie eliminată de faptul că Unul primar nu este spermatic în tradiția pitagoreică târzie, reprezentată prin pasajele citate mai înainte din Eudoros, Pseudo-Brotinos şi Moderatos[290].

[290] Cap. II, pp. 22-23.

Capitolul V

ΝΟΥΣ ca inteligență şi lume

Următorul aspect al Unului pe care îl vom lua în considerare este cel psihologic, νοῦς-ul ca inteligență. După cum arată şi păstrarea unui nume atât de tradițional, acesta este într-un fel cel mai primitiv şi fundamental aspect al complexei concepții a lui Plotin. Cu siguranță că acest aspect al ipostazei secunde este cel mai strâns legat de gândirea anterioară. Am văzut deja cum concepția lui Aristotel despre o inteligență divină care se gândeşte pe sine şi stă în fruntea sistemului cosmic a intrat, la medio-platonicieni, într-o relație mai dificilă cu fragmente ale învățăturii lui Platon şi în special cu interpretări ale lui *Timaios* şi *Parmenide*, ca şi cu doctrina lui Xenocrates a unei monade-inteligență supreme, şi cum elemente ale acestei tradiții confuze au trecut în doctrina plotiniană a Unului. Separarea principiului suprem în două, în νοῦς şi în ceea ce îl transcende, a dat naştere la importante modificări ale concepției despre νοῦς ca inteligență, datorate nevoii de a-l pune în legătură cu Unul. Pentru a înțelege în mod corect aceste modificări trebuie să examinăm rolul jucat, în sistemul lui Plotin, de concepția despre „ὕλη spirituală" sau diada indefinită. Diada indefinită provine, desigur, de la Platon[291], şi apare frecvent în pitagoreismul postplatoni-

[291] Cf. *Philebos,* 23c şi urm., cu ceea ce spune Aristotel despre învățăturile sale târzii în *Met.* A, 6, 987b, 20 şi urm.

cian[292]. Nu este posibil, nici important să ne întrebăm de unde a luat-o exact Plotin. Ea făcea parte din tradiția platonico-pitagoreică comună pe care acesta a moștenit-o. Merită, însă, să observăm că pasajul citat din Alexander Polyhistor dovedește că în primul secol î. Hr. diada indefinită era privită de către pitagoricieni ca subordonată și provenind din monada primă. Aceasta este doctrina lui Plotin, dar aparent nu și cea a lui Platon, pentru care cele două principii par corelative independente, dar nu egale între ele. Totuși, nu este sigur că această modificare este cu adevărat rezultatul influenței stoice[293], deși în pasajul lui Sextus Empiricus[294] sunt folosiți termeni stoici când se vorbește despre cele două principii (ἐν ταῖς ἀρχαῖς ταύταις τὸν μὲν τοῦ δρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὕλης τὴν δυάδα[295]). Este mai probabil că ceea ce avem noi aici (în pasajul lui Alexander) este un exemplu al acelui tip de sistem dominat de o monadă xenocrateană „pozitivă"[296] despre care am discutat în capitolele anterioare.

Doctrina plotiniană a unei ὕλη spirituale rezultă din combinarea reprezentării tradiționale a diadei indefinite cu doctrina aristotelică a ὕλη ca potență pură. Acesta din urmă își face apariția în gândirea lui Plotin prin folosirea lui de către Aristotel în *De anima* în ceea ce privește subiectul care gândește sau care percepe. Există însă un pasaj în *Enneade* în care întâlnim o aplicare diferită a doctrinei peripatetice a ὕλη-ei. Este vorba de tratatul *Despre cele*

[292] Diog. Laert. VIII, 25 (citându-l pe Alexander Polyhistor); *Sext. Adv. Math.* 10, 277; Hippol. *Refut.* I, 8; Simplicius, *Phys.* 36, 181, 7d (pasajele din Eudoros citate mai înainte).
[293] Ueberweg- Praechter, p. 517.
[294] *Adv. Math.* 10, 277.
[295] „între aceste principii, există o rațiune a cauzei active care depășește monada, și una a materiei afectate, care depășește dyada" (n.tr.).
[296] Cf. *Plac*. 1, 7; *Dox*. 302 (monada= θεός și νοῦς).

două materii[297], ale cărui prime cinci capitole, după o scurtă introducere istorică, sunt consacrate problemei „materiei" în lumea inteligibilă sau spirituală. Tratatul îl urmează pe Aristotel mai îndeaproape decât restul *Enneadelor*[298]. În cel de al patrulea capitol, „ὕλη inteligibilă" este prezentată ca şi substratul comun format şi diferenţiat de εἴδη, corelativul necesar şi separabil doar mental al formei, care trebuie găsit acolo unde există forme, în lumea inteligibilă, precum şi în lumea sensibilă. Această perspectivă care face din lumea inteligibilă un simplu duplicat al lumii sensibile aristotelice,[299] diferenţele în ceea ce priveşte permanenţa fiind expuse în capitolele 3 şi 5, este greu de reconciliat cu perspectiva normală a lui Plotin despre lumea νοῦς-ului. Νοῦς-ul nu pare a funcţiona aici ca inteligenţă, iar concepţia despre interpenetrabilitatea fiinţelor intelectual-inteligibile este absentă. Principiul unităţii în lumea inteligibilă este pur şi simplu materia sa. Acesta nu este doar dificil de integrat în întregul gândirii lui Plotin. Este, de asemenea, dificil de reconciliat cu următorul capitol (5) al aceluiaşi tratat. Plotin a sugerat deja în capitolul 3 funcţia normală a conceptului de ὕλη în lumea inteligibilă, când vorbeşte despre amorful care se oferă celui de deasupra lui pentru a primi formă, şi dă drept exemplu relaţiile dintre suflet şi νοῦς. Acum, la sfârşitul capitolului 5, el oferă o perspectivă asupra originii materiei din lumea inteligibilă în conformitate cu care aceasta este în mod etern generată de către primul, este produsă de către „alteritatea" care este „prima mişcare". Această „mişcare" sau „alteritate", această ieşire a νοῦς-ului din Unu,

[297] II, 4.
[298] Cf. Introducerea lui Bréhier la tratat.
[299] Observaţi argumentul că „din cauză că există materie aici, trebuie să existe materie acolo, cosmosul fiind o imagine a aceluia", care este foarte caracteristic pentru un aspect al gândirii lui Plotin.

este ἀόριστος până când acesta se întoarce la Unu unde este îl formează sau delimitează (ὁρίζεται). Materia însăşi este întunecată, dar este iluminată de către primul, care este altul decât ea. Aici ne întoarcem, în mod evident, de la Aristotel la Platon; o mare parte a limbajului pe care Plotin îl foloseşte derivă în mod clar din *Sofistul* sau din *Philebos*. Există, probabil, o urmă lăsată de confuzia datorată introducerii ideilor aristoteliciene în precedentul capitol. Ne-am aştepta, din pasaje similare, să citim că ideile sunt produse de către reîntoarcerea indefinitului la Unu[300]. În loc de asta, atât despre idei sau forme, cât şi despre ὕλη, se spune că sunt generate de către primul, şi ni se dă de înțeles că relația dintre ele este aceea indicată în precedentul capitol. Astfel, avem o ὕλη a lumii inteligibile formată atât de forme, cât şi de Unu. Această incompatibilitate aparentă ar putea fi rezolvată prin adoptarea doctrinei expuse în întregime în VI, 7 şi V, 3 (despre care voi vorbi pe larg mai încolo), la care se face referire şi în V, 4[301] şi V, 1[302], conform căreia ideile sunt generate pentru că νοῦς-ul, în întoarcerea la Unu prin contemplație, îl percepe ca multiplicitate. Deşi remarca din V, 4 sugerează că această doctrină ar fi contemporană sau anterioară tratatului *Despre cele două materii,* ea nu ne va mai permite până la urmă reconcilierea cu gândirea obişnuită a lui Plotin a reprezentării ideilor ca principii ale diviziunii şi multiplicității în νοῦς şi a „materiei" ca principiu al unității. Se pare că avem aici o încercare nereuşită de a adopta doctrina aristotelică a formei şi materiei fără a o adapta corespunzător la cerințele sistemului. Plotin pare să-şi fi dat seama de caracterul

---

[300] Cf. V, 1, 5, 4, 2.
[301] V, 4, 2: καὶ πολλὰ ὁρῶν ἤδη (al νοῦς -ului care contemplă Unul).
[302] V, 1, 5, unde textul este corupt dar este clar că Plotin susține că într-un sens νοῦς -ul este format de Unu, iar în altul de „număr" sau idei.

nesatisfăcător al acestei poziții, pentru că în tratatul ulterior II, 5 în care se discută subiectul potenței şi al actului, deşi păstrează propria sa doctrină a unei „ὕλη spirituale”[303], argumentația peripatetică ortodoxă din II, 4, 4 nu mai apare.

Nici în pasajul citat din cea de a cincea *Enneadă*[304] nu există vreo urmă de hilemorfism aristotelic. Ceea ce avem este doar o explicație a diadei indefinite sau „nelimitate” şi a principiului platonician al limitei în termenii psihologiei lui Aristotel. Prin punerea în ecuație a actualizării inteligenței de către ceea ce gândeşte cu delimitarea şi formarea diadei indefinite de către Unu, Plotin reuşeşte să furnizeze o perspectivă mai satisfăcătoare asupra relației dintre Unu şi νοῦς decât teoria metaforică a emanației. Este adevărat că prima etapă a procesului ciclic etern, mişcarea originală a νοῦς-ului „amorf” din Unu, rămâne o emanație de un tip mai degrabă indefinit; şi de aceea Plotin are posibilitatea de a face o expunere simultană a ambelor perspective fără ca între ele să existe vreo neconcordanță[305]. Perspectiva „psihologică” asupra interrelației celor două ipostaze asigură însă o consolidare a unuia dintre cele mai slabe puncte ale sistemului.

Am aruncat deja o privire asupra uneia dintre problemele pe care le implică această doctrină. Pentru Plotin, conținutul νοῦς-ului nu este Unul, ci unitatea multiplă a inteligibilelor (νοητὰ). Totuşi, principiul formativ al νοῦς-ului şi principalul obiect al contemplației sale este Unul. Cum pot fi reconciliate aceste două poziții? Putem lăsa deoparte doctrina „mistică” conform căreia νοῦς-ul aprehendează Unul prin acea parte din el care nu este νοῦς,[306] prin lăsarea

---

[303] Cf. II, 5, 3.
[304] V, 4, 2; V, 1, 5.
[305] Cf. trecerea de la o idee la alta în V, I, 5-6, şi juxtapunerea lor în V, 2, 1.
[306] V, 5, 8.

în urmă sau transcenderea propriei naturii şi puteri intelectuale, şi prin îndreptarea spre Unu într-un act de iubire[307]. Aici avem de a face cu acea contemplaţie mai constantă şi normală, prin care νοῦς-ul este el însuşi. Am văzut că, în V, 1 şi V, 4, Plotin este conştient de această problemă şi-i sugerează soluţia. În V, 7,[308] o lucrare din perioada sa de mijloc, şi în foarte târziul tratat V, 3[309] el oferă o expunere completă a subtilei doctrine prin care o depăşeşte. În amândouă aceste tratate, în special în cel din urmă, se subliniază transcendenţa şi distinctivitatea Unului, şi se insistă asupra elementului „multiplu" din νοῦς. În VI, 7, 15, se spune despre νοῦς că îşi derivă din Unu puterea de a genera multiplicitatea ideilor. Multiplicitatea „vine la el" din Unu. El nu este în stare să păstreze puterea pe care o dobândeşte din Unu în starea ei originară şi astfel o divide (ἕν γὰρ ἐκομίζετο δύναμιν ἀδυνατῶν ἔχειν συνέθραυε καὶ πολλὰ ἐποίησε τὴν μίαν, ἵν οὕτω δύναιτο κατὰ μέρος φέρειν).

Procesul este descris mai în detaliu în V, 3. Acest tratat este produs de Plotin la o vârstă extrem de înaintată şi este marcat de o neobişnuită precizie în trasarea liniilor de separaţie dintre diferitele ipostaze, şi în special de accentul pus pe alteritatea sufletului omenesc, chiar şi în cea mai înaltă formă a sa, faţă de νοῦς şi Unu. Distincţia dintre aceştia din urmă este şi ea accentuată la fel de puternic ca şi oriunde altundeva în *Enneade*. În consecinţă, în capitolul al unsprezecelea avem o perspectivă foarte detaliată asupra formării νοῦς-ului de către Unu. Reîntoarcerea νοῦς-ului la sursa sa este descrisă ca având două niveluri. La primul nivel

[307] VI, 7, 35.
[308] Cap. 15.
[309] Cap. 11.

acesta încearcă să aprehendeze Unul în simplitatea sa, se apropie de el ca „ o privire care nu se mai vede”, dar în cel de al doilea, departe de a-l aprehenda pe Unu în simplitatea sa, el este ἄλλο ἀεὶ λαμβάνων ἐν αὐτῷ πληθυνόμενον, „iese ținând acel ceva care în sine s-a multiplicat”. Uniunea „mistică” dintre νοῦς şi Unu nu apare. Noi ştim, oricum, din tratatul şapte al celei de a şasea *Enneade*[310] că avem de a face cu altceva decât cu obişnuita contemplație pluralizatoare; este un act prin care νοῦς-ul ajunge să se unifice devenindu-şi transcendent. Oricum, în perspectiva asupra modului obişnuit în care νοῦς-ul contemplă Unul, pe care tocmai l-am văzut, avem soluția problemei. Formele, numărul, multiplicitatea internă a ființei-Unu, sunt modalitățile prin care Unul este aprehendat de către νοῦς şi îl formează. Multiplicitatea incurabilă a inteligenței divine antrenează însuşi Unul să se reflecte în ea, nu în propria lui simplitate, ci ca multiform.

Poate fi găsită originea acestei concepții doar în afirmația invariabilă a lui Plotin că intelecția implică multiplicitate, sau cel puțin dualitatea subiect-obiect, din care deduce el necesitatea Unului transcendent aflat deasupra νοῦς-ului?[311] Nu cred că lucrurile stau astfel, pentru că în cele din urmă problema este alta. Plotin nu încearcă să explice originea distincției dintre νοῦς şi νοητόν, ci multiplicitatea formelor, o multiplicitate asupra căreia el insistă, pentru că este necesară completitudinii universului ideal. Problema este aceea a dezvoltării multiplicității din unitatea absolută, iar soluția propusă se referă la inabilitatea inteligenței

[310] Cap. 35. Acest capitol sugerează că mişcarea „primară” a νοῦς-ului spre Unu trebuie identificată cu contemplația mistică, καὶ γὰρ ὁρῶν ἐκεῖνον ἔσχε γεννέματα καὶ συνήσθετο καὶ τούτων γενομένων καὶ ἐνόντων κ.τ.λ.
[311] VI, 7, 37.

contemplative de a reproduce unitatea absolută în sine. Este interesant să găsim o soluție similară, deşi într-un cadru foarte diferit, în perspectiva lui Philon asupra „multiplei" apariții a zeului în intelectul omenesc, care se găseşte în exegeza apariției celor trei oameni în fața lui Abraham (în *De Abrahamo* şi în *Quaestiones in Genesim*). În *De Abrahamo*[312] asemănarea cu Plotin este mai puțin izbitoare. Philon spune că atunci când sufletul este iluminat de către zeu acesta îl vede ca fiind triplu, ca unul cu o umbră dublă, care este formată din cele mai mari două puteri, cea creativă şi cea regală; însă puțin mai încolo, alternativ şi nu foarte complet, el spune că sufletul, în cel mai înalt punct al contemplației, îl vede pe zeu ca unu; dar când „celebrează misterele inferioare", şi nu a atins încă culmea contemplației, sufletul îl percepe ca fiind triplu, pentru că nu îl vede aşa cum este în sine, ci prin ceea ce face, ca şi creator sau guvernator. Există totuşi un pasaj în *Quaestiones in genesim*[313] care se apropie mai mult de Plotin. Aici Philon spune că inteligența „îl vede pe zeu ca fiind triplu" din cauza slăbiciunii vederii sale; „la fel cum ochiul fizic vede dublu o singură lumină, ochiul sufletului, din moment ce nu îl poate aprehenda pe unu ca unu, are o percepție triplă, conformă cu imaginile principalelor puteri care stau în jurul Unului".

Nu există, desigur, nimic la Plotin care să corespundă doctrinei lui Philon despre puteri; şi nici în aceste pasaje ale lui Philon nu există vreo urmă a doctrinei lui Plotin despre formarea inteligenței de ceea ce se află deasupra ei; şi Philon vorbeşte de inteligența umană, nu de cea universală. După ce am luat în considerare diferențele majore dintre cele două contexte, o asemănare reală pare să existe în ideea

[312] 121 şi urm. (Cohn-Wendland).
[313] IV, 8 (Aucher).

fundamentală că inteligența percepe principiul suprem în multiplicitate pentru că este incapabilă de a-i aprehenda unitatea absolută.

Această concluzie se sprijină într-o oarecare măsură pe faptul că, în acest punct al sistemului, adică cel al relației νοῦς-ului ca inteligență, sau a inteligenței omenești care a atins nivelul νοῦς-ului, cu Unul, putem observa o mare similitudine între gândirea lui Plotin şi cea a lui Philon care poate fi detectată în orice alt punct al sistemului. Este adevărat că profesorul Dodds[314] încearcă să deosebească doctrinele despre „extaz" ale acestora, extaz care este ultimul nivel al ascensiunii către Unu a ceea ce se află imediat sub el. Fără îndoială că, în general, Philon oferă o imagine foarte diferită a relațiilor sufletului cu zeul de cea pe care o oferă Plotin. Totala neasemănare a zeului cu toate ființele create,[315] şi completa lui inaccesibilitate pentru rațiunea umană[316] sunt accentuate de Philon într-o manieră şi pentru motive în întregime străine lui Plotin. Nici la Plotin nu există ceva care să corespundă descrierii făcute de către Philon profeției[317]. Dar aici diferența se află mai degrabă în perspectiva lui Philon asupra rezultatelor inspirației divine decât în concepția sa despre inspirația însăşi, despre posedarea profetului de către puterea divină. Pătrunderea Unului în suflet este, pentru Plotin, o experiență izolată şi incomunicabilă. Ea nu are consecințe fizice sau externe, sau, dacă are, Plotin nu se deranjează să le descrie. Pentru Philon, pătrunderea zeului în sufletul profetului are ca rezultat rostirea profețiilor şi este însoțită sau precedată de tulburări

[314] *„The Parmenides of Plato and the Neo-Platonic one*", *C. Q.* vol. XXII, 1928, p. 142.
[315] *De Somn.* I, 73; *Leg. Alleg.* II, 1.
[316] *De Mut. Nom.* 7.
[317] Cf. Bréhier, *Idées Philosophiques et Religieuses de Philon*, pp. 174-196.

fizice şi emoţionale pe care el le descrie cu minuţiozitate[318]. Cei doi diferă într-o şi mai mare măsură în descrierea pe care o fac vieţii normale a sufletului în afara experienţei mistice supreme. Philon este plin de o adâncă umilinţă în faţa zeului. El se teme şi îl iubeşte conştient de propria nimicnicie[319]. Prin aceasta, el aparţine în totalitate tradiţiei iudaice. Plotin, pe de altă parte, este plin de încrederea în sine a filosofului grec în prezenţa divinului[320]. Până şi extraordinara sa încredere în sine păleşte însă când vine vorba despre uniunea mistică supremă. Pentru acest motiv înclin să privesc distincţia pe care Dodds o face între el şi Philon ca fiind prea netă. El spune: „Extazul plotinian, spre deosebire de cel philonian, este atins printr-un susţinut efort intelectual dinăuntru, şi nu printr-o negare a raţiunii sau printr-o intervenţie magică din afară; el este prezentat mai puţin ca renunţare la sineitate şi mai mult ca supremă realizare de sine”. Am văzut deja[321] că numărul pasajelor din *Enneade* în care Plotin vorbeşte fără rezerve despre uniunea cu Unul ca supremă realizare de sine este foarte mic, şi că există alte pasaje cu o semnificaţie diferită. În VI, 7, 35 τὸ νοεῖν se opune net extazului în care νοῦς-ul are viziunea Unului[322]. Νοῦς-ul din timpul extazului nu mai este ἔφρων, ci ἐρῶν, deci şi ἄφρων, „îmbătat cu nectar”. ὁ δὲ ἔχει τὸ νοεῖν ἀεὶ, ἔχει δὲ καὶ τὸ μὴ νοεῖν, ἀλλὰ ἄ λλως ἐκεῖνον βλέπειν.[323] În tratatul *Despre contemplaţie*, el insistă tot asupra faptului că, pentru a contempla Unul,

[318] *De Ebriet*. 146-148; *De Gigant*. 44.
[319] *Quis rer. divin. heres sit*, I-30, în special 22-30.
[320] Cf. Porfir, *Vita Plotini*, Cap. 10.
[321] Supra, Cap. III.
[322] Cf. dificilul pasaj din VI, 7, 16, unde în activitatea νοῦς-ului, lui „a trăi” (uniunea cu Unul) pare să i se opună „a vedea”.
[323] „într-un caz, are parte de înţelegere etern, în celălalt nu are parte de înţelegere, ci se raportează la ea altfel” (n.tr.).

inteligența trebuie să se retragă într-un plan secund, trebuie să înceteze în cele din urmă a mai fi o inteligență[324]. Mai mult, nu doar că intelecția sau cunoașterea rațională sunt cu tărie opuse de către Plotin contemplației mistice sau uniunii cu Unul; rolul jucat de suflet în realizarea uniunii mistice este deseori reprezentat ca fiind unul pur pasiv. Sufletul, conştient că toate eforturile proprii sunt inutile, aşteaptă prezența subită, pătrunderea Unului care umple şi iluminează sufletul[325]. Toate acestea seamănă izbitor de mult cu perspectiva asupra extazului pe care Philon o oferă în pasajul citat de către Dodds: „Când inteligența străluceşte în jurul nostru, curgând precum lumina amiezei în întreg sufletul, suntem noi înşine şi nu posedați, dar când apune, normal că extazul şi posedarea divină şi nebunia se abat asupra noastră. Pentru că atunci când lumina divină străluceşte, lumina omenească apune, iar când lumina divină apune, cea umană se iveşte şi răsare... Nu este legitim ca muritorul şi nemuritorul să locuiască împreună"[326]. Şi pentru Plotin, când predomină aspectul transcendent, „pozitiv" al Unului, uniunea mistică este ceva irațional şi distructiv pentru viața normală de intelecție. Este o „beție"[327] şi seamănă într-o mai mare măsură cu starea unor ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γενόμενοι[328] decât cu orice alt mod normal de cunoaştere prin rațiune[329]. Acest mod de gândire nu implică nici la Plotin, nici la Philon vreo disprețuire a intelectului. Ei susțin doar că starea extrem de rară de contemplație mistică nu are legătură cu viața intelectuală şi putem spune că îi este opusă.

[324] III, 8, 9.
[325] V, 5, 8; V, 3, 17.
[326] *Quis rer. divin. heres. sit*, 264-265.
[327] VI, 7, 35.
[328] „cuprinşi de entuziasm şi captivați" (n.tr.).
[329] V, 3, 14.

Amândoi dezvoltă învățătura din *Phaidros* şi *Banchetul*[330]. Este interesant totuşi să găseşti doi oameni atât de diferiți în ceea ce priveşte liniile directoare ale gândirii lor filosofice şi religioase dezvoltând-o în acest punct într-un mod aproape similar. Este greu de găsit vreo legătură între ei exceptând natura experienței mistice şi tradiția greacă a importanței filosofice a extazului sau entuziasmului pe care ambii au moştenit-o. O legătură istorică demonstrabilă nu există. Numenios nu poate fi veriga de legătură nici în cazul doctrinei uniunii mistice, nici în cazul doctrinei contemplației pluralizatoare normale a unității divine de către intelect; pentru că în fragmentele sale nu există urme ale devoțiunii mistice, iar inteligența sa secundă este pluralizată prin contactul cu lumea vizibilă şi nu prin contemplația primului[331]. Tot ce putem spune este că dubla similitudine în acest punct a celor două sisteme în ceea ce priveşte perspectivele asupra uniunii mistice şi asupra contemplației pluralizatoare a principiului divin de către intelect în starea sa normală sugerează mai puternic decât oriunde altundeva în *Enneade* o influență a lui Philon asupra lui Plotin. Desigur că anvergura acestei influențe, dacă ea există, este strict limitată. Efectul său cel mai important este de a-i asigura lui Plotin mijloacele de a uni ideile platonico-pitagoreice despre generarea numărului cu concepția despre νοῦς ca inteligență contemplatoare.

Pentru a completa această perspectivă asupra relației dintre νοῦς ca inteligență şi Unu nu ne rămâne decât să adăugăm că, în ceea ce priveşte acest aspect, νοῦς-ul este

[330] Credința în importanța filosofică a ideii de ἐνθουσιασμός este una în întregime elenă, şi îşi are originea cu mult înaintea lui Platon, cf. A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les Philosophes Présocratiques*.
[331] Frag. 26.

într-adevăr anterior față de νοητὰ[332]. Ideile sunt produse prin activitatea intelectuală a νοῦς-ului de contemplație a Unului. La modul general, putem spune că ori de câte ori se pune problema relației νοῦς-ului cu Unul, aspectul predominant al celei de a doua ipostaze, νοῦς-ul ca inteligență, este cel „intelectual”, chiar şi atunci când nu este în mod atât de clar statuat ca anterior față de νοητὰ precum în pasajele pe care le-am luat în discuție. Asta se datorează faptului că Unul, gândit în relația sa cu νοῦς, este pentru Plotin νοητὸν primar,[333] obiectul predilect de contemplație a νοῦς-ului. Dacă luăm în considerare relația dintre νοῦς cu universul vizibil găsim că, deşi νοητὰ nu sunt cu certitudine niciodată anterioare νοῦς-ului, capătă o importanță predominantă, iar νοῦς ca inteligență ajunge oarecum în plan secund. Nu există, într-adevăr, nici o funcție pe care el să o poată îndeplini în ceea ce priveşte lumea inferioară. El nu gândeşte, nici nu organizează entitățile cosmosului vizibil, şi nici nu ar putea să o facă fără a încălca teritoriul sufletului.

Nu stă în intenția mea să acord, în acest studiu despre structura sistemului lui Plotin, o mai mare atenție vieții interioare a ipostazelor „în sine” decât este necesar pentru înțelegerea relațiilor pe care le au între ele. Astfel că voi încerca să mă ocup doar de doctrina „interpenetrării spirituale” în relație cu conceptul de νοῦς ca lume, ca adevărat univers organic care este arhetipul universului vizibil,[334] sau tărâm pe care sufletul omenesc se găseşte cu adevărat acasă[335]. Putem spune că, în sistemul lui Plotin,

---

[332] Aşa cum mai este câteodată în *Enneade*, cf. V, 8, 12, unde „generează” formele.
[333] V, 4, 2, 6, 2.
[334] VI, 7, 12; V, 1, 4, 8, 3, 4.
[335] De exemplu VI, 3, 1; VI, 9, 9 (unde sufletul sălăşluieşte pe tărâmul νοῦς-ului în timpul contemplației Unului); IV, 8, 3.

νοῦς-ul are o relație mai serioasă cu universul vizibil doar ca univers arhetipal. Travaliul ordonării şi guvernării acestui cosmos inferior revine sufletului superior sau universal despre care propun să discutăm mai încolo. Acest „suflet superior" este, la Plotin, cea mai apropiată reprezentare a „zeului secund" al lui Numenios[336] şi de asemenea a „inteligenței întregului cer" a lui Albinos[337]. Am văzut deja[338] cum poate fi găsită o origine istorică a aspectului „pozitiv" al Unului lui Plotin în anumite caracteristici ale „primului zeu" sau principiu suprem al acestor scriitori, în special în identificarea acestuia cu „binele de dincolo de ființă" din *Republica*[339] şi asociindu-i negațiile primului Unu din *Parmenide*[340]. Acest lucru nu trebuie însă lăsat să umbrească faptul că νοῦς -ul lui Plotin, şi nu Unul, este cel care corespunde şi este destinat să corespundă cu νοῦς-ul suprem al scriitorilor timpurii. Critica frecventă a lui Plotin la adresa lui Aristotel pentru a fi pus o inteligență care se gândeşte pe sine în fruntea ordinii universale elimină singură orice dubiu. În încercarea de a schița o imagine a ordinii universale care să-i satisfacă pătrunzătorul intelect şi care să corespundă cu experiența lui, el a operat o împărțire a masei confuze de atribute, inteligență, transcendență a ființei, întâietate față de idei, etc. pe care scriitorii timpuri o asociaseră principiului lor prim. El a asociat câteva dintre ele νοῦς-ului, câteva Unului; dar împărțirea pe care a făcut-o între aceste două ipostaze nu corespunde în nici un fel aceleia între zeul prim şi cel secund al medio-platonicienilor. Cel de al doilea

[336] Frag. 25.
[337] *Didaskalikos*, Cap. 10.
[338] Cap. I.
[339] Numenios, 10. 25.
[340] *Didaskalikos*, Cap. 10.

principiu al lor este mai degrabă ψυχὴ decât νοῦς în orice sens plotinian, şi trebuie echivalat cu ψυχὴ a lui Plotin.

Relațiile acestei ψυχὴ cu νοῦς nu necesită o abordare foarte detaliată, la fel cum nu implică nici o modificare majoră a caracterului νοῦς-ului aşa cum l-am descris deja. Este interesant de observat că în multe pasaje relația dintre ψυχὴ şi νοῦς este perfect paralelă cu cea dintre νοῦς şi Unu. Νοῦς este sursa a ceea ce este bine, frumos şi inteligent în suflet[341]. Sufletul emană din νοῦς, iar emanația lui este descrisă prin exact aceeaşi metaforă a radiației folosită pentru emanația νοῦς-ului din Unu[342]. Sufletul acționează ca materie, iar νοῦς-ul ca formă[343]; sau sufletul primeşte νοῦς în funcție de capacitatea sa[344]. În toate pasajele în care relația celor doi este concepută astfel, în termeni de separație şi dependență, aspectul de inteligență care gândeşte al νοῦς-ului ajunge în plan secund. Acesta este fie principalul obiect al cogniției sufletului, fie cel care oferă inteligență. De fapt, el este un duplicat al Unului. Tensiunea dintre cele două moduri de gândire, unul înfățişând o lume ordonată ierarhic a ipostazelor bine separate iar celălalt înfățişând „sinele infinit" căruia nu i se pot impune limite şi care este identic cu totalitatea[345], este pregnantă în acest punct al sistemului, după cum putem vedea comparând perspectiva asupra demnității şi capacităților sufletului omenesc oferită în V, 1, II, VI, 4 şi 5 sau VI, 9 cu cea din V, 3.

Concepția despre νοῦς ca „zeu", ca principiu cârmuitor şi formativ al sufletului, este legată de cea despre νοῦς ca

[341] V, 3, 3, 4, 6, 8, 3.
[342] De exemplu V, 3, 9.
[343] II, 4, 3.
[344] VI, 4, 11.
[345] Supra, Cap. III.

lume arhetipală, ca univers al ființelor reale prin reprezentarea sufletului ca locuitor legitim al lumii νοῦς-ului, deşi ocupă cea mai de jos poziție în această lume[346]. (Plotin preferă întotdeauna să reprezinte metaforic ființa superioară ca pe o conținătoare a celei inferioare, ființă aflată mai degrabă în *prezența* acesteia, precum un univers sau o atmosferă atotcuprinzătoare, decât *în* ea.) Sufletul este, de fapt, singura entitate care locuieşte în ambele lumi, lumea νοῦς-ului şi cea a universului vizibil. Celelalte lucruri din universul vizibil sunt reprezentate în lumea inteligibilă prin arhetipurile sau ideile lor. În reprezentarea acestei lumi arhetipale, Plotin este într-o oarecare măsură original, deşi originalitatea sa rezultă din combinarea unor tradiții preexistente.

Descrierea pe care Plotin o face universului νοῦς-ului are acelaşi fundament platonician evident şi autentic ca şi oricare altă parte a *Enneadelor*. Dacă ne întoarcem spre descrierea modelului folosit de către demiurgul din *Timaios*[347], vom găsi toate elementele imaginii lumii inteligibile conturate atât de minuțios şi plin de imaginație de Plotin în tratatul *Cum s-a instituit mulțimea ideilor şi despre bine*[348], excepție făcând relația νοῦς-νοητὰ, care este în mod necesar post-aristotelică. În *Timaios* găsim completitudinea şi caracterul atotcuprinzător al universului ideal,[349] caracterul lui viu, asupra căruia Plotin insistă atât de puternic, caracterul său etern şi neschimbător. Originile evident platonice şi aristotelice ale doctrinei despre universul inteligibil dau un caracter de improbabilitate punctului de

[346] IV, 8, 7. Aici, V, 3.3, în acord cu tendința generală a acelui tratat, pare să marcheze o scădere a statutului sufletului.
[347] 30-31.
[348] VI, 7, 1-13.
[349] Plotin repetă clasificarea lui Platon a făpturilor vii pe care le conține, de exemplu V, I, 4.

vedere al lui Theiler conform căruia în universul inteligibil al lui Plotin avem pur şi simplu universul organic al lui Poseidonios transferat într-un plan superior[350]. Cele mai notabile pasaje „poseidoniene” care pot fi găsite la Plotin sunt, pentru Theiler, primele capitole ale VI, 7 şi acele părți ale celui de al doilea tratat *Dificultăți privind sufletul* în care este vorba despre sufletul pământului şi despre simpatia universală din universul vizibil[351]. În privința celor din urmă, trebuie să recunoaştem că argumentația lui Theiler îşi atinge scopul. Cu siguranță că în spatele lor se află un stoicism târziu, cu concepția specifică despre organismul universal. Cu lumea νοῦς-ului lucrurile stau însă diferit.

Ar putea exista anumite influențe stoice în accentul pus pe viața unică, atotpătrunzătoare[352] a universului inteligibil, dar ideea de bază vine din *Timaios*; şi, dacă este nevoie de o reconfirmare a originii sale platonice, o putem găsi în faimosul pasaj din *Sofistul*[353] unde se insistă asupra faptului că ființa adevărată trebuie să aibă „mişcare şi viață şi suflet şi inteligență”[354]. Ideea că pământul este viu şi organic şi că celelalte elemente sunt într-un anume sens vii[355] este poseidoniană[356]. Oricum, este important de observat că, pentru a demonstra că a sa lume a νοῦς-ului este vie şi

[350] W. Theiler, *Vorbereitung des Neu-Platonismus*, Cap. III: „*Plotin und Poseidonios*”. Cf. *Reinhardt, Kosmos und Sympathie*, în special pp. 115-120.
[351] IV, 4, 26, 31 şi urm.
[352] VI, 7, 9, etc.
[353] 248e-249.
[354] La acest pasaj din *Sofistul* se referă în mod clar discuția despre mişcarea νοῦς-ului, VI, 7, 13, în special la începutul pasajului care începe cu ἀλλὰ τί τὸ σεμνόν. Probabil că tot din *Sofistul* (254d-e), mai degrabă decât din perspectiva asupra creării sufletului lumii din *Timaios*, provin ταὐτὸν şi ἕτερον ale acestui capitol, atât de des întâlnite în rest la Plotin. V, I, 4, 8, 4.
[355] VI, 7, 11.
[356] Witt, „*Plotinus and Posidonius*”, *C. Q.* vol. XXIV, 1930, p. 205.

organică, Plotin nu se bazează în principal pe acest argument, ci pe argumentul că elementele arhetipale trebuie, în chiar virtutea locului pe care îl ocupă în universul superior, să fie pline de viață[357]; sau că tot ce se află Acolo, incluzând formele animalelor sau plantelor, este λόγος, νοῦς și νόησις precum și ζωή. Caracterul „organic" al universului inteligibil, unitatea în diversitate, interdependența dintre întreg și părți, nu depind, pentru Plotin, de nici o teorie stoică despre vitalitatea materiei aparent anorganice sau de „simpatia" care ar exista între diferitele părți ale universului vizibil. El le acceptă ca fiind adevărate la locul potrivit, adică atunci când sunt aplicate acestei lumi perceptibile prin simțuri și pentru a face mai credibilă existența unei lumi arhetipale a νοῦς-ului. Dar principiul pe baza căruia lumea aceea este organizată ca unitate în diversitate este unul psihologic, al „interpenetrării spirituale". Fie că luăm în considerare relațiile pe care părțile le au între ele și cu întregul, fie pe cele dintre νοῦς ca întreg cu νοητὰ ca întreg, universul inteligibil al lui Plotin este întotdeauna un univers al inteligențelor și aflat într-o inteligență; iar aceste inteligențe sunt concepute în termenii psihologiei aristotelice, nu în cei ai hilozoismului stoic. Νοῦς-ul și obiectele sale sunt același lucru, două aspecte ale unei singure entități[358]; inteligența este ceea ce gândește[359]; în același fel, partea este într-un sens întregul, pentru că este νοῦς și νόησις și astfel conține întregul prin faptul că îl înțelege, după cum și întreg νοῦς-ul o face[360]. Νοῦς-ul nu poate fi tăiat în părți, iar lumea lui nu poate fi una a entităților clar separate, așa cum se întâmplă în spațiu și timp. Faptul

[357] Cap. 12; V, 8, 3-4; totul acolo, chiar și pământul, este οὐρανός; cf. VI, 2, 8.
[358] VI, 7, 9; V, 5, 1-2.
[359] Cf. *De An.* III, 4, 429b-430a.
[360] VI, 7, 9; VI, 4, 14; VI, 5, 6, 7, 12.

că el a văzut mai clar decât oricare dintre predecesorii săi că separarea şi caracterul distinct, aşa cum le înțelegem de obicei, sunt în mod esențial legate de materie, spațiu şi timp[361], reprezintă unul dintre cei mai importanți paşi pe care i-a făcut gândirea lui Plotin. Diferența de esență şi calitate într-o lume imaterială nu exclude, şi de fapt chiar cere, coprezența[362] şi interpenetrabilitatea diferitelor entități.

Perspectiva lui Plotin asupra lumii νοῦς-ului conține cu certitudine elemente stoice „poseidoniene". Cele mai importante şi pe care nu le-am discutat încă sunt concepția despre om ca „ființă-punte", la granița dintre lumile superioare şi inferioare[363], adoptarea scalei „poseidoniene" a unității[364] (adaptată pentru a se potrivi cu ierarhia plotiniană a ipostazelor şi cu punctul de vedere plotinian asupra lumii sensibile), şi acceptarea formelor indivizilor[365], care provine din doctrina stoică a ἰδίως ποιόν[366]. Primul dintre acestea nu are o mare importanță în discutarea calității „organice" a lumii inteligibile, deşi ar putea foarte bine să fie una dintre sursele concepției caracteristice a lui Plotin despre sufletul omenesc văzut ca lipsit de limite sau granițe clare, cutreierând întregul său sistem. Al doilea, adoptarea de către Plotin a scalei de unitate a lui Poseidonios, are, cred, o mai mică semnificație în general şi o mai mică relevanță în particular în ceea ce priveşte lumea νοῦς-ului, decât au socotit unii dintre cercetătorii relației dintre cele două sisteme. În sistemul lui Poseidonios nu există Unu şi nu există nici Unu

361 De exemplu VI, 4.4.
362 VI, 4, 11; 5, 4.
363 VI, 9, 6; IV, 8, 7.
364 VI, 9, 1. Cf. S.V.F. II, 366; Sext. *Adv. Phys*. I, 78, şi Witt, „*Plotinus and Posidonius*", *C. Q.* vol XXIV, 1930, p. 203, şi Reihardt, *op. cit.* p. 45, etc.
365 V, 7.
366 „calitate proprie" (n.tr.), Plut. *Comm. Not.* 36, 1077c; Sen. Ep. 113. 16; Marcus Aurelius 5, 3.

şi multiplu sau unitate în diversitate în sensul în care aceste cuvinte sunt folosite de Plotin în legătură cu νοῦς-ul, indiferent dacă îl gândea ca pe ființa-Unu, ca pe Unul secund din *Parmenide*, sau ca pe unitatea în multiplicitate a formelor. Astfel că folosirea de către Plotin a scalei de unitate a stoicilor se aseamănă cu folosirea doctrinei însufleţirii lucrurilor aparent anorganice cum ar fi elementele. Aceasta îi oferă un argument folositor în susținerea propriilor sale învățături în discuțiile cu oamenii obişnuiți cu modul de gândire stoic. Ea nu adaugă nimic important sistemului său, astfel că nu reprezintă o influență importantă a lui Poseidonios sau în general a stoicismului târziu asupra lui.

Cel de al treilea punct, acceptarea formelor indivizilor, are o mai mare importanță. Merită totuşi observat că, în tratatul în care consemnează această acceptare[367], Plotin depăşeşte poziția stoică şi o contrazice vehement. El nu se opune doctrinei aristotelice conform căreia materia este principiul individuației, pe care de-abia îl menționează în primul capitol al tratatului. Argumentele pe care el le respinge provin din doctrinele stoice ale reîntoarcerii sau refacerii periodice a tuturor lucrurilor, în care fiecare entitate şi împrejurare individuală este reprodusă cu exactitate, şi ale *logoi*-lor seminali (în forma care susținea că logosul copilului era produs prin combinarea de *logoi* ai tatălui cu cei ai mamei). Principala sa grijă, afirmată la începutul tratatului, este una foarte ne-stoică, aceea de a asigura statutul individului, al lui „însuşi Socrate" în universul inteligibil. Doctrina sa, a ideilor indivizilor, este în primul rând un aspect al preocupării sale pentru sufletul individual. Trebuie totuşi să recunoaştem că doctrina stoică a ἴδιως ποιόν marchează un pas important în evoluția de la preocupările în primul

[367] V, 7.

rând ştiinţifice care l-au condus pe Aristotel la negarea formelor indivizilor până la preocuparea lui Plotin pentru sufletul fiecărui om în parte, nu doar ca ilustrare a formei „om", întocmai după cum tipul de gândire stoică pe care îl exprimă Marcus Aurelius în descrierea sufletului care εἰς τὴν ἀπειρίαν τοῦ αἰῶνος ἐκτείνεται[368] marchează un pas în evoluţia de la psihologia lui Aristotel la doctrina plotiniană a „interpenetrării spirituale".

Se justifică, cred, concluzia noastră că, în ciuda câtorva tratate stoice, lumea plotiniană a νοῦς-ului este o unitate în diversitate într-un sens mai degrabă platonic sau aristotelic decât stoic, nu atât de mult un corp organic, cât un sistem viu de forme, sau o lume în care inteligenţa, inteligenţele şi obiectele intelecţiei interpenetrează şi sunt una. Concepţiile despre νοῦς ca inteligenţă şi νοῦς ca lume sunt, astfel, foarte strâns legate. Prin νοῦς ca inteligenţă care contemplă, lumea formelor este pusă în relaţie cu Unul; iar prin caracterul său de lume a formelor conţinute de către o inteligenţă care reprezintă conţinutul său este pus în contact cu universul vizibil. Acestuia din urmă νοῦς-ul îi este doar arhetip şi sursă, prin generarea necesară a sufletului superior pe care îl guvernează şi formează. Lumea superioară, care îşi conţine propria viaţă, nu există de dragul celei inferioare şi nici nu îşi îndreaptă atenţia spre ea. În aceasta constă marea diferenţă dintre νοῦς-ul lui Plotin şi *logos*-ul lui Philon, care conţine şi formele[369]; Philon, fiind un evreu fundamental ortodox, începe cu zeul creator şi cu lumea vizibilă, creatura sa. *Logos*-ul, în măsura în care putem spune despre el că ar avea o existenţă separată,[370] este un instrument folosit de către zeu

[368] „care se întinde până la infinitul eternităţii" (n.tr.). 11, I.
[369] *De Op. Mundi*, 24-25; *De Somn.* I, 62.
[370] Cf. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, vol I, pp. 242-248.

în crearea lumii; acesta există, sau este postulat, de dragul lumii vizibile[371]. O astfel de concepție este explicit respinsă de către Plotin[372] şi s-ar afla într-o contradicție flagrantă cu întregul caracter şi cu direcția sistemului său.

[371] *De Cherub*. 125-127; *Leg. Alleg*. III, 96; *Q. Deus sit Immut.* 57, etc.
[372] VI, 7, 8.

Partea a III-a. Sufletul

Capitolul VI
Suflet, natură şi corp

Un studiu asupra doctrinei plotiniene a generării şi guvernării lumii vizibile produce la început o impresie mai degrabă confuză. Acesta este punctul în care enorma complexitate a moştenirii sale filosofice devine evidentă. Variațiile în folosirea termenilor sporesc de asemenea gradul de dificultate. Ei nu sunt totuşi complet arbitrari, iar un studiu al cuvintelor folosite de Plotin în diferite tratate pentru principiile formative şi directoare ale universului material este de mare ajutor în urmărirea variațiilor gândirii sale.

Ciocnirea sau tensiunea din sistemul lui Plotin dintre cele două concepții platonice asupra acestei lumi ca temniță a sufletelor în care acestea cad printr-un fel de păcat prenatal sau dorință necumpătată şi ca o parte nobilă şi necesară a ordinii universale, imagine a divinului şi un zeu ea însăşi, a fost adeseori discutată. Trebuie să fim atenți să nu o înțelegem greşit. Plotin susține întotdeauna că lumea sensibilă este bună şi că existența ei este o împlinire necesară a ordinii universale. Comparativ cu regiunile superioare în care sufletul ar putea ajunge să locuiască, aceasta apare cu certitudine ca mai puțin atractivă şi poate fi în mod legitim descrisă ca temniță sau mormânt, iar coborârea sufletului în ea ca o cădere. Acest statut al lumii vizibile în relație cu

sufletul nu îi afectează totuşi desăvârşirea obiectivă. Însăşi lumea vizibilă ca întreg nu este produsul unui suflet căzut sau rebel. Afirmațiile gnosticilor că lucrurile stau invers i-au părut lui Plotin o blasfemie. El simte încă dificultatea combinării credinței în bunătatea lumii sensibile cu cea a căderii sufletului, dar tinde să o rezolve făcând ca această coborâre a sufletelor individuale să se întâmple în acord cu legea universală. Una peste alta, persistă în sistemul său o anumită tensiune între tendința de „acceptare a lumii" şi cea de „respingere a lumii". El s-a confruntat întotdeauna cu problema menținerii transcendenței şi autosuficienței absolute a lumii spirituale, adevărata casă a sufletului, încercând în acelaşi timp să facă existența lumii materiale rațională şi parte a ordinii lucrurilor.

Punctul general de vedere al lui Plotin, cel puțin până în perioada tratatelor foarte târzii *Despre providență,*[373] este că lumea sensibilă este formată şi guvernată de suflet, conceput ca având două activități, una imanentă şi una transcendentă, una oferind existență, viață şi formă ființelor materiale, cealaltă conducând cosmosul vizibil fără a se implica în el. Am spus deja câte ceva despre relația „sufletului superior" cu νοῦς-ul,[374] şi am discutat pe marginea curioaselor pasaje „spermatice" în care Plotin pare să-şi inverseze sistemul făcând din lumea materială o actualizare a potențialităților nerealizate din cea spirituală[375]. Rămâne să încercăm să-l urmărim în elaborarea perspectivei sale asupra relației sufletului superior cu cel inferior, şi a ambelor cu „corpul" sau „materia". Un bun punct de plecare îl va constitui un pasaj din primul tratat al celei de a cincea

[373] III, 2 şi 3.
[374] Mai sus, Cap. V.
[375] II, 9, 3; IV, 8, 6; V, 9, 6; mai sus, Cap. IV.

Enneade[376]. Aici ni se prezintă relaţia sufletului cu universul în cea mai simplă formă. Despre suflet se spune că ar fi creat toate lucrurile vii, „insuflându-le viaţă… şi el însuşi (a creat) acest măreţ paradis, şi el însuşi l-a înfrumuseţat, şi el însuşi îl conduce aşa cum trebuie, având o altă natură (φύσις aici în alt sens decât cel tehnic plotinian) decât lucrurile pe care le înfrumuseţează şi le mişcă şi le dă viaţă; şi cu necesitate este mai onorabil decât acestea…”. Puţin mai încolo, Plotin vorbeşte despre suflet „care ţâşneşte şi curge din afară (în universul material) şi intră în el prin orice parte şi îl iluminează”. Aceasta este una dintre cele mai persistente idei ale lui Plotin, şi anume că nu sufletul se află în corp, ci corpul în suflet, că sufletul, rămânând liber şi nelegat de corp (în ceea ce priveşte sufletul universal), pătrunde în lumea sensibilă dându-i formă şi viaţă[377].

În acest punct încep complicaţiile. Sufletul, sufletul totalităţii, este gândit ca suprem principiu creator etern, formativ, care controlează şi conduce, acţionând asupra universului ca asupra a ceva ce îi este exterior. Atunci, asupra ce anume acţionează el? Doar asupra materiei? Nu cred că Plotin reprezintă vreodată cosmosul ca simplă dualitate între suflet şi materie. În tratatele *Despre providenţă* el prezintă cu certitudine marele *logos*, puterea activă care emană din suflet, luptându-se cu materia şi dându-i formă. Există o mulţime de pasaje în care εἶδος sau φύσις sau λόγοι sunt legate de ὕλη; dar sufletul transcendent al totalităţii nu acţionează direct asupra acestei ὕλη. Principiul care acţionează direct asupra materiei, atunci când despre el se vorbeşte ca despre un principiu unic, este un aspect inferior a sufletului care se diferenţiază tot mai mult de cel superior.

376 V, 1, 2.
377 Cf. IV, 3, 9; II, 1, 3.

Plotin spune[378] „[Sufletul] privind acolo, de unde a venit, este fertilizat (sau umplut, πληροῦνται) dar continuând printr-o mişcare diferită şi opusă, generează o imagine a lui însuşi care este senzaţie şi este în natura plantelor [adică, fiinţe vii, organice aflate mai prejos de αἴσθησις]… nu este tot prezent în plante, dar a ajuns să fie în plante pentru că avansând atât de mult în regiunea inferioară a produs o altă ipostază, prin apropierea şi râvna de inferior". Iarăşi în II, 1, 5, „sufletul cerului este direct dependent de demiurg [identificat aici cu νοῦς-ul] şi la fel sunt şi ale noastre; dar o imagine (ἴνδαλμα) a lui a s-a răspândit ca şi cum ar fi fost turnată din lucrurile ce se află deasupra şi a creat vieţuitoarele de pe pământ"; şi mai încolo în acelaşi capitol: „Suntem formaţi de sufletul primit de la zei în ceruri, şi de către înseşi ceruri şi suntem legaţi de trupuri în virtutea aceluiaşi fapt; pentru că celălalt suflet, în virtutea căruia suntem noi înşine, este cauza bunei fiinţări[379], nu a fiinţei". În II, 3, 9 concepţia este prezentată într-o manieră extrem de clară: „Fiecare <vieţuitor> se ia în două sensuri, pe de o parte, el este un compus, pe de alta este acel <suflet>. Şi întregul univers este, într-un sens, un <compus> dintr-un corp şi un suflet legat de el, iar în alt sens el este sufletul întregului, care nu se află într-un corp, dar îşi luminează urma în <sufletul> aflat într-un corp"; şi iarăşi la sfârşitul capitolului „Universul este un zeu dacă îl socotim în rând cu acel suflet, pe când restul este un mare daimon, cum spune <Platon>, având în el pasiunile daimonice"[380].

Din aceste pasaje, putem vedea că sufletul totalităţii nu organizează şi guvernează doar materia, ci o lume materială

[378] V, 2, 1.
[379] În original „well-being"; semnificaţia etimologică primează.
[380] Aceste ultime pasaje sunt ambele, desigur, comentarii la *Timaios*, 41a şi urm. (crearea fiinţelor umane de către demiurg şi zeii subordonaţi).

formată şi însufleţită de către o emanaţie din sine însuşi. Această emanaţie este, din toate punctele de vedere, o a patra ipostază, un al patrulea nivel al coborârii fiinţei din Unu[381]. Este adevărat că Plotin neagă acest lucru[382], susţinând că există trei şi doar trei ipostaze, şi că înăuntrul lor nu există o reală separare, şi subliniind în special unitatea sufletului. El vorbeşte acolo de sufletul uman, dar paralelismul dintre el şi sufletul cosmic, între macrocosmos şi microcosmos este întotdeauna foarte strâns la Plotin. Oricum, pasajul provine din tratatul *Contra gnosticilor* şi trebuie înţeles ca un protest contra freneticei lor multiplicări a eonilor şi a emanaţiilor. În ciuda acestui lucru, nu putem să nu observăm că descrierea din V, 2, 1 urmează exact procesul prin care o ipostază plotiniană o produce pe alta. Metafora, mereu repetată, a iluminării inferiorului de către superior sugerează acelaşi lucru; iar separarea sufletului în ϑεός şi δαίμων[383] face ca lucrurile să fie clare. Suntem îndreptăţiţi să considerăm sufletul inferior drept o ipostază distinctă şi nu doar o „putere" a sufletului superior. Desigur că, în sistemul lui Plotin, distincţia ipostazelor este gândită ca recunoaştere mentală a distincţiei reale dinăuntrul unei unităţi. Unul interpenetrează tot ce se află sub el, şi fiecare dintre ipostazele inferioare îşi derivă realitatea supunându-se, prin contemplaţie ca ὕλη, celei superioare din care provine. Cea superioară îi este, celei inferioare, formă, principiu al realităţii, astfel că nu există o graniţă foarte clar definită între fiinţe. Ceea ce trebuie înţeles este că relaţia dintre „sufletul inferior" şi cel superior seamănă de fapt foarte mult cu cea dintre suflet şi νοῦς.

[381] Cf. ὑπόστασιν ἄλλην ποιησαμένη, V, 2, I.
[382] II, 9, 2.
[383] II, 3, 9.

Care sunt atunci natura şi funcţiile acestui suflet inferior şi de ce l-a considerat Plotin necesar sistemului său? Pentru a înţelege motivul existenţei sale trebuie să examinăm pe scurt binecunoscuta contradicţie a perspectivei lui Plotin asupra materiei în lumea simţurilor. El oscilează între a o considera drept o concepţie pur negativă, potenţă absolută, şi drept o forţă în mod pozitiv rea, anarhică, având puterea de a rezista formei. Cele două idei se găsesc adeseori combinate, ca şi în II, 4, unde materia trece în cadrul aceluiaşi tratat de la potenţa aristotelică la răul pozitiv. A doua se găseşte în cea mai extremă formă a sa în I, 8. Putem, probabil, spune că perspectiva materiei ca potenţă este cea pe care Plotin o adoptă când gândeşte ca un adevărat metafizician. Cealaltă este în general expusă mai degrabă retoric, şi este strâns legată de convingerea lui pătimaşă că sufletul omului îşi poate afla adevăratul destin doar în detaşarea completă de lumea materială; iar alteori este prezentată în trecere ca o explicaţie facilă a răului, imperfecţiunii şi diformităţii din această lume[384]. Este vechea luptă a ideilor care apare la Platon, care este dezbătută explicit de către Plotin în IV, 8, dintre dorinţa intensă de a evada din corp în *Phaidon* şi convingerea la fel de intensă în caracterul bun al materiei în *Timaios*.

Punctul de vedere asupra materiei ca pură potenţă este îndeaproape legat de judecata că lumea materială este o parte necesară şi desăvârşită a universului, şi domină în cosmologia lui Plotin. Aceasta înseamnă că materia nu poate fi în nici un fel responsabilă pentru realitatea lumii sensibile. Cu certitudine că acesta este lucrul pe care îl susţine Plotin. Pentru el întreaga realitate, în măsura în care este reală, este spirituală. Trebuie deci să existe un principiu spiritual

[384] II, 3, 11 şi I6

imanent al lumii. La prima vedere este dificil de văzut de ce acest principiu nu poate fi sufletul totalității, care este implicat în lumea sensibilă şi acționează ca providență călăuzitoare a sa. Aceasta, combinată cu ecuația demiurgului din *Timaios* cu νοῦς-ul,[385] ar fi creat o paralelă aproape perfectă a sistemului său cu cosmologia lui Platon şi ar fi furnizat un punct de contact cu elementul stoic al tradiției pe care a moştenit-o. Transcendența spiritualului ar fi fost salvată de prezența în sistem a νοῦς-ului şi a Unului.

Motivele pentru care Plotin nu adoptă acest punct de vedere exclusiv imanentist asupra sufletului universal se găsesc, cred, în perspectiva tradițională asupra νοῦς-ului pe care a moştenit-o de la Aristotel prin medio-platonicieni şi neopitagoricieni şi în propria sa doctrină psihologică care are o puternică bază platoniciană. Νοῦς-ul nu este pentru Plotin cu adevărat demiurgul. Acesta este în întregime întors spre autocontemplație şi în sus, spre contemplația Unului, şi nu în jos, spre lumea sensibilă. Acesta este mult mai strâns legat de zeul-inteligență care se gândeşte pe sine al lui Aristotel prin „inteligența superioară" a lui Albinos şi zeul prim al lui Numenios [386] decât de orice altceva din *Timaios*. Sufletul şi universul vizibil sunt produse secundare inconştiente ale contemplației sale. Aceasta permite ca locul cârmuitorului şi formatorului transcendent al lumii vizibile să fie luat de către sufletul universal sau superior, şi, în lumina învățăturii lui Platon despre guvernarea lumii de către ψυχὴ şi a schimbării din relația dintre ψυχὴ şi νοῦς care a avut loc între Platon şi Plotin, era inevitabil ca lucrurile să stea aşa. Atunci apare necesitatea de a furniza o ipostază care să

[385] II, 1, 5.

[386] Detaşarea zeului lui Numenios şi separarea lui față de toate activitățile inferioare (vezi Cap. I.) îmi par mai degrabă aristotelice decât orientale.

ia locul sufletului lumii din *Timaios*, iar această funcție este îndeplinită de „sufletul inferior”[387]. Această distribuire a funcțiilor în macrocosmos este confirmată de către psihologia platoniciană a microcosmosului la Plotin. Cei doi trebuie în mod evident corelați îndeaproape. Νοῦς şi ψυχὴ din noi sunt νοῦς şi ψυχὴ universale. Universul nu este separat de inteligența omului. Doctrina de bază a psihologiei lui Platon, atât de corect înțeleasă de către Plotin, este că cel puțin cea mai înaltă parte a sufletului este independentă şi separabilă față de corp, şi cârmuieşte dorințele şi emoțiile ca un oaspete dintr-o sferă superioară în care întotdeauna poate fi prezent prin contemplație. Psihologia cosmică a lui Plotin este pur şi simplu o aplicare a psihologiei platoniciene individuale la scara universului, mai sistematică decât orice altceva la Platon, urmând îndeaproape schema generală din *Timaios* în privința ipostazelor inferioare[388], la aceasta adăugându-se însă un νοῦς autocontemplator transcendent care conține şi îşi primeşte forma din lumea platoniciană a formelor.

Credința în independența sufletului, transcenderea de către el a lumii simțurilor, este posibil să fie influențată de concepția materiei ca sursă a răului, o atingere prea apropiată însemnând o contaminare a sufletului superior. Legătura dintre cele două idei nu este totuşi chiar atât de strânsă. Plotin nu pare să privească cu certitudine coborârea sufletului

[387] În IV, 3, 2. Plotin neagă în mod explicit că sufletul superior este „sufletul cosmosului”. Este αὐτὴ ἐφ ἑαυτῆς, nu „al” cuiva anume (un mod foarte comun de a exprima transcendența de-a lungul *Enneadelor*). Nu este totuşi clar că sufletul cosmosului din aceste pasaje, un suflet „parțial” în virtutea funcțiilor sale specifice, ca şi sufletele individualelor, trebuie identificat cu „sufletul inferior” din alte pasaje, cf. Cap. 6.

[388] Desigur că Platon nu face o descriere clară sau sistematică a relației dintre demiurg şi sufletul Lumii în *Timaios*; cf. Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 38-39. Aici la fel ca întotdeauna când comparăm *Timaios* cu *Enneadele* trebuie să ne amintim că unul este un mit, celălalt o colecție de expuneri ale unui sistem.

individual spre materie neapărat ca pe un păcat, ci ca pe o cădere dintre cele superioare. Putem spune că în compania sufletului o coborâre în lumea simțurilor trebuie să fi fost privită aproximativ aşa cum priveau unii oameni în secolul al nouăsprezecelea o vizită la toaletă, o acomodare necesară cu o regretabilă şi imposibil de pomenit lege a naturii. A coborî mai adânc decât este necesar în materie este pentru Plotin un păcat, dar este mai degrabă un păcat de autoizolare decât unul de autocontaminare[389]. Ideea de autocontaminare apare şi ea, dar nu are aceeaşi importanță filosofică pentru Plotin ca şi ideea de autoizolare, care aparține sistemului de progresivă sporire a multiplicității ce porneşte din unitate, care este o parte esențială a gândirii sale. În Unu există unitate fără diversitate, în νοῦς o completă unitate în diversitate, fiecare parte este întregul, iar întregul este în fiecare parte. Acelaşi lucru este adevărat în legătură cu sufletele individuale din suflet[390]. Unitatea dintre gândire şi obiectul gândirii este totuşi mai puțin completă în suflet. Acesta nu mai posedă facultatea rațiunii intuitive, ci pe cea a rațiunii discursive[391]; toate obiectele gândirii nu mai sunt prezente în el simultan şi etern. La nivelul lumii materiale există o şi mai mare separare. Proprietatea spațială a exclusivității mutuale a substanțelor îi aparține acesteia. Astfel că, pe măsură ce sufletul se oferă într-o tot mai mare măsură lumii materiale, el devine într-o tot mai mare măsură mai izolat. Sufletul universal este universal, nu este legat de nici o entitate parțială pur şi simplu pentru că are o perspectivă universală, nu este preocupat ca şi sufletele individuale de interesele sale

[389] Cf. IV, 8, 4: μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν καὶ οἷον κάμνουσαι τῷ σύν ἄλλῳ εἶναι ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ αὑτῶν ἑκάστη; VI, 4, 16.
[390] IV, 3, 8; V, 1, 2; VI, 4, 14.
[391] V, 1, 3-4.

individuale; astfel că se află în cea mai apropiată relaţie cu νοῦς-ul universal[392]. Este, în cele din urmă, perfect posibil ca sufletul din lumea materială să fie perfect unit cu sferele superioare. „Zborul" sufletului este pentru Plotin o întoarcere spre superior în timp ce se află încă în corp. Chiar uniunea mistică cu Unul se află la îndemâna sufletului întrupat. Nu există în *Enneade* nici o sugestie despre faptul că sufletele stelelor ar fi stânjenite de corpurile lor materiale, deşi aceste corpuri sunt formate din foc şi nu din vreo chintesenţă misterioasă[393]. Singurul lucru care poate stânjeni sufletul este propriul său păcat de egocentrism, care purcede din propriul sine şi nu se datorează amestecării cu materia. Nu există, cred, nici un pasaj în *Enneade* în care să se spună despre suflet sau suflete că sunt distruse sau stânjenite de ὕλη. Se spune despre λόγος şi despre εἴδος că ar fi stânjenite de ὕλη[394], şi că λόγοι ar fi corupte de ea[395]. Aceasta ajută la confirmarea platonismului complet al perspectivei lui Plotin asupra sufletului. El se află în corp, dar este independent de acesta şi îl transcende în activitatea sa superioară, nu doar în forma sau actualitatea sa, nesusceptibil astfel de a fi afectat de acesta. Concepţia platoniciană despre suflet lasă neexplicată realitatea lumii sensibile şi maleabilitatea sa faţă de directivele providenţiale ale sufletului. De aceea, Plotin introduce sufletul inferior clar separat de cel superior[396].

Sufletul individual, şi în special cel uman, pare să ocupe la Plotin un loc intermediar între cel inferior şi cel superior, sau mai degrabă să le conţină atât pe cel inferior cât şi pe cel

392 IV, 3, 6.
393 II, 2, 3, etc.
394 II, 3, 11.
395 I, 8, 8.
396 Cf. II, 1, 5, unde se spune că am avea două suflete, unul drept cauză a fiinţei noastre, celălalt drept cauză a bunei noastre fiinţări, şi VI, 7, 5.

superior. El se distinge de sufletul universal prin preocuparea față de corpul individual de care este legat, prin absorbirea în sarcinile sale individuale specializate[397]. Această specializare, dintr-un punct de vedere la care ne-am referit deja, poate fi gândită ca un păcat sau defect, iar din alt punct de vedere este rezultatul unei legi necesare a ordinii universale şi este mijlocul prin care sensibilul ajunge în cel mai direct contact cu inteligibilul[398]. Sufletele individuale sunt o parte vitală a ordinii cosmice pentru că atât lumea inferioară cât şi cea superioară sunt multiple şi diverse şi în acelaşi timp unificate. Adică fiecare suflet se află în aceeaşi relație cu un anumit νοῦς-νοητὸν din lumea inteligibilă, ca şi sufletul universal cu νοῦς-ul universal[399]. Mai mult, sufletul individual „nu coboară în întregime"[400]. El rămâne întotdeauna, în parte, pe tărâmul superior al universalității şi, după cum am văzut, dacă îşi realizează adevărata sa natură, îşi poate asuma universalitatea eternă, naturală şi poate să „devină totalitate" chiar şi în corp[401]. Sufletele individuale nu există niciodată doar în şi pentru lumea materială, nu sunt în totalitate legate de ea, deşi nu sunt la fel de detaşate de lumea materială cum este sufletul superior sau universal. Relațiile lor cu sufletul inferior sau „natura" şi cu corpul se vor clarifica, poate, după o mai detaliată examinare a modului în care Plotin concepe acest φύσις ca acționând în lumea simțurilor.

Cel mai evident element al doctrinei lui Plotin despre „sufletul inferior" este sugerat de numele pe care cel mai

[397] IV, 3, 12-18
[398] IV, 3, 12-13, 8, 7.
[399] IV, 3, 14.
[400] IV, 8 8: IV, 3, 12, 15.
[401] Cf. totuşi IV, 3, 17. Nevoile corpului pot şi trebuie să interfereze uneori cu viața superioară a sufletelor individuale.

adesea i-l dă, φύσις. Concepția lui despre această „natură" are foarte multe în comun cu cea a lui Aristotel, dar nu este atât de aristotelică pe cât ar sugera alegerea numelui. Ar fi o simplificare exagerată, deşi nu foarte îndepărtată de adevăr, să spunem că perspectiva lui Plotin asupra lumii materiale este o prelucrare a celei a lui Aristotel, la fel cum perspectiva sa asupra lumii spiritului este o prelucrare a celei a lui Platon. Anumite elemente ale terminologiei sale ar permite acest punct de vedere. Într-un pasaj, de exemplu, el compară în mod surprinzător εἴδη τῶν σωμάτων cu λόγοι περὶ ψυχὴν[402], folosind termenul aristotelic pentru formele imanente din corpuri. Dar, trecând peste diferențele minore, de exemplu respingerea unui al cincilea element pentru corpurile cereşti, comparația se năruie chiar acolo unde la o primă vedere pare că ar fi cea mai clară, la perspectiva asupra „naturii". Credința lui Plotin în bunătatea şi valoarea lumii materiale, care ar putea fi considerată ca o legătură cu Aristotel, își are, desigur, originea în scrierile târzii ale lui Platon. Este mai degrabă punctul de vedere al unui platonician religios şi plin de imaginație decât cel al unui mare biolog hotărât să-şi atenueze şi să-şi corecteze platonismul persistent pentru a-l face să corespundă cu postulatele ştiințelor naturii şi gândirii ştiințifice.

Pasajele din *Enneade* despre care consider că demonstrează influența lui Aristotel sunt cele care reprezintă natura ca pe o forță vitală inconştientă şi imanentă. (Există şi un pasaj[403] în care ea este descrisă prin termeni care sugerează cu putere o ὕλη activă, doritoare, în *Fizica*, I[404]). Acestea aparțin cu certitudine tradiției platonico-aristotelice

[402] „specii ale corpurilor" şi „rațiuni privind sufletul" (n.tr.) II, 4, 12.
[403] II, 4, 3.
[404] 192a.

şi au puţine în comun cu doctrina stoică a unui principiu vital material imanent. Natura la Plotin este întotdeauna imaterială, aparţine întotdeauna clasei sufletului. Mai mult, el vorbeşte despre ea ca despre o „imagine" sau „impresie" a sufletului superior[405] şi despre sufletul superior ca fiind cel care o iradiază[406]. Aceasta înseamnă că ea îşi are locul cuvenit în schema emanaţiei formatoare, în care universul este gândit ca fiind compus din diferite niveluri ale fiinţei, clar separate unele de altele, fiecare din ele primind realitate de la cel imediat superior. Elementul stoic din perspectiva lui Plotin asupra lumii sensibile se găseşte în concepţia lui despre aceasta ca întreg organic[407], care intră în conflict într-o oarecare măsură cu concepţia despre nivelurile fiinţei. Semnul cel mai comun al influenţei stoice în perspectiva lui Plotin asupra relaţiilor dintre suflet şi lumea sensibilă se găseşte în frecventa menţionare a unor *logoi* spermatici, imanenţi, formatori[408], pe care el îi menţionează fără vreo explicaţie, ca şi cum ar fi vorba despre o concepţie unanim cunoscută. Asemănarea acestor *logoi* ai săi din materie cu *logoi* spermatici ai stoicilor este totuşi diminuată de faptul că întotdeauna îi gândeşte ca pe imagini sau emanaţii ale sufletelor individuale sau *logoi* ai sufletului[409], iar pe aceştia la rândul lor ca pe *logoi* din νοῦς[410]. El vorbeşte adesea despre „desfăşurarea" acestor *logoi* dinspre superior către inferior. De fapt, deşi Plotin preia concepţia despre *logoi* din materie ca forme vii sau forţe formatoare de la stoici, el îi adaptează întotdeauna în cel mai radical mod la nevoile şi concepţiile

[405] IV, 4, 13.
[406] II, 3, 9.
[407] V, Cap. urm.
[408] IV, 3, 8, 10, 4, 11.
[409] IV, 3, 11; VI, 7, 5; cf. VI, 7, 9.
[410] IV, 3, 5.

propriului său sistem. În tratatul *Dificultăți privind sufletul* din cea de-a patra *Enneadă* şi mai considerabil în VI, 7, 5, aceşti *logoi* imanenți sunt mai degrabă aristotelici, dependenți de sufletul transcendental platonic decât orice altceva din doctrina stoică. Natura, de asemenea, nu este pentru Plotin un *logos spermatikos* şi nu conține *logoi spermatikoi*. Acei *logoi* pe care îi conține se disting clar de *logoi* din corpuri[411] şi aceasta nu mai este imanentă în acelaşi fel. Influența stoică asupra lui Plotin apare de obicei mai degrabă în cuvintele pe care le foloseşte şi în chestiunile de detaliu decât în elementele majore ale sistemului său.

Trei pasaje din a doua, a treia şi a patra *Enneadă* ne vor servi ca text potrivit pentru o discuție mai precisă despre relația concepției lui Plotin despre „natură" cu cea a lui Aristotel. Este mai convenabil să ne ocupăm pentru început de ultimele două. Aici îl găsim pe Plotin pornind de la concepția despre „natură" ca forță lipsită de gândire, dar care îşi îndeplineşte sarcina în lume într-o manieră rațională şi ordonată[412]. El spune că natura „nu cunoaşte, ci doar acționează"[413] iar în cel de-al optulea tratat al celei de-a treia *Enneade* el pune problema „modului în care natura, despre care se spune că este lipsită de facultatea de a făuri imagini şi irațională, posedă contemplația în sine şi face ceea ce face prin intermediul contemplației pe care nu o posedă"[414]. Soluția lui Plotin la această problemă[415] arată cel mai clar diferența dintre gândirea lui şi cea a lui Aristotel. Dacă este adevărat că, pentru el, universul vizibil este produs printr-

[411] IV, 3, 11.
[412] Cf. Ross, *Aristotel*, pp. 185-186, pentru noțiunea de „teleologie inconştientă" la Aristotel.
[413] IV, 4, 13.
[414] III, 8, 1.
[415] III, 8, 2-4.

un proces de „emanaţie necesară" lipsit de raţiune şi premeditare[416] producerea acestuia este un reflex inconştient al unei contemplaţii, strania, fantastica contemplaţie a naturii[417]. S-a trecut de la lumea gândirii la cea a simţurilor din cauza slăbiciunii contemplaţiei naturii faţă de cea a sufletului superior. Învăţătura întregului acestui ciudat şi fascinant tratat *Despre contemplaţie* este că contemplaţia este activitatea specifică a orice intră în categoria „sufletului" în cel mai larg sens, natură, viaţă, *logos*. Natura, la fel ca şi ipostazele superioare, posedă această activitate primară, care se întoarce asupra ei însăşi. A da viaţă şi realitate fiinţelor din lumea sensibilă este o activitate secundară, un produs secundar, atât pentru natură cât şi pentru sufletele individuale, fie inconştient, fie ca rezultat al unei contemplaţii nereuşite. Adică faptul de a acţiona este prezentat ca o consecinţă accidentală sau un substitut inferior pentru contemplaţie. Pentru Aristotel, pe de altă parte, natura este în mod esenţial principiul mişcării din lumea sensibilă. Contemplaţia nu apare până când sufletul uman nu atinge cea mai înaltă fază a sa. În cele mai de jos faze ale sufletului activitatea din lumea materială este primară, nu ca şi la Plotin, secundară şi accidentală. Chiar şi cel mai de jos suflet pentru Plotin nu este aristotelic, pentru că nu este cu adevărat sau exclusiv imanent. Această concluzie este confirmată de pasajul din cea de a doua *Enneadă*[418] în care se spune despre sufletul inferior că este legat nu de materie, ci de corp. Corpul la Plotin înseamnă întotdeauna *concretum*-ul materiei şi o formă moartă, cea mai de jos, cu o umbră de suflet şi viaţă în el. Plotin este aici din nou consecvent în acceptarea doctrinei

[416] III, 2, 1.
[417] III, 8, 4.
[418] II, 3, 9.

lui Platon despre independenţa sufletului şi în respingerea celei a lui Aristotel cum că sufletul este forma corpului. Natura este imanentă doar într-un sens compatibil cu transcendenţa. Ea nu este cu adevărat unită cu materia pentru a forma o făptură vie individuală ca şi la Aristotel[419].

Concepţia lui Plotin despre relaţia naturii cu corpul este afirmată în modul cel mai clar în cel de al doilea tratat *Dificultăţi privind sufletul.* Aici el spune[420]: „Forma pe care ea [Natura] o dă acelui ceva care este format trebuie luată ca o altă formă distinctă de natura însăşi"[421]. Aceasta distinge în mod destul de clar natura de ceea ce ea creează, şi clarifică faptul că nu ea însăşi, ci ceea ce ea produce este forma imanentă din corp. Natura corpului este clarificată în pasaje din capitolele 18 şi 20. În capitolul 18 se spune despre „corpul animalelor şi plantelor" că ar avea ceva asemănător unei umbre de suflet şi că ar fi supus durerii şi plăcerii trupeşti. În capitolul 20 se spune: „Nici originea apetenţei şi voinţei nu poate fi pusă pe seama corpului nedeterminat, nici căutarea amarului sau a dulcelui pe seama sufletului, ci [toate acestea trebuie că aparţin] corpului, care doreşte să fie ceva mai mult decât corp şi a dobândit o mai mare varietate de mişcări decât sufletul şi a fost silit de această achiziţie să năzuiască la un mai mare număr de obiecte." Plotin continuă să se ocupe de problema dorinţei şi afirmă hotărât că există două ἐπιθυμίαι, una în corp şi una în natură. El descrie natura ca pe ceva intermediar între corp şi percepţie. Funcţia celei din urmă este de a transmite imaginea rezultată din dorinţa naturii, formularea conştientă a dorinţei, către sufletul superior, care este singurul responsabil a decide dacă dorinţa

[419] Cap. VI, 7, 6.
[420] Cap. 14
[421] Cf. IV, 3, 11; III, 2, 17, 8, 2.

va fi satisfăcută sau nu[422]. Explicând de ce există două ἐπιθυμίαι, Plotin spune: „Natura este un lucru, iar corpul care devine determinat (τὸ τοιόνδε) prin natură altul; pentru că natura există înainte de fiinţarea corpului determinat. Ea însăşi creează corpul determinat, modelându-l şi dându-i formă. Dacă lucrurile stau aşa ea nu poate fi originea dorinţei ci [trebuie să înceapă cu] corpul determinat…dar natura este precum o mamă care ghiceşte dorinţele corpului suferind şi încearcă să îl îndrepte şi să îl conducă înapoi la ea; iar în căutarea remediului se ataşează de dorinţa celui suferind iar determinarea dorinţei este transmisă de la corp la natură (καὶ τὴν περάτωσιν ἀπ ἐκείνου πρὸς ἀυτὴν ἥκειν); aşa că putem spune că dorinţa se originează în corpul determinat, dar natura doreşte ca rezultat şi din cauză a ceva diferit de ea însăşi. Îndeplinirea sau refuzul dorinţei sunt iarăşi altceva [şi aparţin sufletului superior].”

Cele mai remarcabile elemente aici sunt, în primul rând, separarea completă a naturii şi în acelaşi timp completa sa preocupare faţă de treburile corpului şi, în al doilea rând, folosirea expresiei τὸ τοιόνδε σώμα în loc de σώμα. Aceasta, împreună cu cuvintele πλάττουσα καὶ μορφοῦσα[423], dovedeşte că acest corp doritor din acest pasaj este cu certitudine format, este compus din formă şi materie. Distincţia dintre natura lui Plotin şi cea a lui Aristotel este deci destul de clară. Descrierea corpului şi a dorinţelor apropie totuşi perspectiva lui Plotin asupra lumii sensibile de cea a lui Aristotel. Totuşi, chiar şi aici există o diferenţă radicală. Forma şi materia nu se unesc niciodată cu adevărat pentru Plotin într-un întreg organic. Materia rămâne neschimbată de formele impuse ei din exterior[424]. Aceasta

[422] Cf. Cap. 28.
[423] „care plăsmuieşte şi dă formă” (n.tr.). Cf. τῷ πλασθέντι în Cap. 14
[424] II, 4, 16, 5, 5.

este întotdeauna întuneric, negare, falsitate, o fantasmă a realității. Aici, mai mult decât în orice altă parte a sistemului, ideea de unitate organică lasă locul aceleia de niveluri ale ființei strict separate.

Forța motrice din σῶμα lui Plotin pare să aibă două funcții. Aceasta doreşte să fie „nu doar un corp" şi în consecință posedă mişcare; şi este principiul primar al dorinței. Acest lucru este foarte sugestiv în privința tendinței de actualizare în lumea materială a lui Aristotel şi a funcției naturii de „principiu imanent al mişcării şi repaosului". În capitolul 27 al aceluiaşi tratat există un pasaj care merită să fie citat în această problemă. Se spune: „Trebuie să considerăm că fiecare parte posedă o urmă [a principiului creşterii] şi pe aceasta este supraimpus principiul universal al creşterii, care nu aparține lucrurilor particulare, ci întregului. Urmează apoi natura perceptivă, care nu mai este amestecată cu corpul, ci se odihneşte pe acesta (ἐποχουμένη); apoi, celălalt suflet şi νοῦς-ul." Aici, la fel ca şi în capitolul 20, avem atât principiul creşterii, sau aşa numita natură, şi principiul percepției, care intervine între realitățile sensibile, corpurile formate, şi sufletul „celălalt" sau superior. Natura pare să fie mai imanentă, mai „amestecată cu corpul", decât percepția, căreia i se aplică cuvântul ἐποχουμένη (care la Plotin pare să însemne „fiind transcendent, dar în contact"). Cea mai clară distincție dintre aceasta şi „urmele" de suflet aflate în părți este că ea nu ține de vreo parte, ci de întreg. Dacă asociem aceasta cu cealaltă învățătură a lui Plotin despre relația întregului cu partea[425] şi despre separarea netă dintre natură şi corp, vedem că natura nu este doar suma mecanică a părților sale din lucrurile individuale. La Plotin, întregul nu

[425] Acest lucru reiese cu claritate din ceea ce spune despre suflet şi sufletele individuale în prima parte a IV, 3.

este niciodată un simplu agregat de părți cu excepția lucrurilor materiale, iar natura nu este materială şi nu poate, asemenea sufletelor omeneşti individuale, să „cadă" în starea de separație a lumii materiale. Este partea cea mai de jos a sufletului universal. Funcția naturii în univers devine astfel mai inteligibilă. Principiul unității şi al întregului este cel care previne căderea lumii materiale în anarhie, pentru că el este unica viață şi dătătorul de viață. Înțelesul separației sale devine astfel mai uşor de înțeles. Putem spune că el este legat de corp sau amestecat cu corpul pentru că este în totalitate preocupat de corp. Lumea materială este motivul existenței sale şi este parte, într-un fel, a structurii acelei lumi. Este acea parte a sufletului care are funcția de a-i da corpului viață şi realitate, determinându-l. El rămâne totuşi suflet aşa cum îl concepe Platon, nu o formă sau un principiu inseparabil de materie. Este ultimul nivel, dar este unul al evoluției multiplului din unitatea primară. El furnizează acea unitate fundamentând extrema multiplicitate a lumii materiale fără de care nu ar putea exista.

Este de remarcat poziția lui αἴσθησις în aceste pasaje. Nu există, cred, destule dovezi pentru a crede că Plotin l-ar fi privit vreodată ca pe o ipostază separată care să intervină între sufletul superior şi natură. Poziția sa intermediară şi aparenta separare dovedesc totuşi tendința sa spre o mai mare multiplicare şi subdiviziune a nivelurilor ființei. Acest lucru este în special evident în regiunea dintre sufletul superior şi materie, în care Plotin încearcă în acelaşi timp să justifice independența şi transcendența sufletului şi să furnizeze o legătură neîntreruptă care să atingă cel mai de jos nivel al realității. Munca i-a fost uşurată de teoriile emanației şi mişcării inverse prin care inferiorul se întoarce la superior şi

este format de acesta. Sistemul fantastic de elaborat al neoplatonicienilor târzii arată consecințele dezastruoase al acestui mod de gândire.

Natura în aceste pasaje, chiar atunci când i se atribuie conştiinţă sau contemplaţie, nu este o forţă regulatoare. În IV, 4, 20, decizia privind faptul de a ceda sau nu dorinţei este lăsată pe seama sufletului, nu a naturii. Natura este doar un principiu formator şi deci dătător de viaţă.

Capitolul VII
Universul material ca întreg organic. Marele *logos*

Pentru Plotin, lumea sensibilă, deşi reprezintă gradul cel mai de jos şi extrem al multiplicităţii, nu este doar o anarhie. Ea este un întreg organic. Am văzut deja că sufletul inferior este un principiu unificator, şi că această doctrină a unificării universului material de către suflet are o foarte importantă pentru Plotin. Ea este expusă mai pe larg în ultimele capitole ale celui de al doilea tratat *Dificultăţi privind sufletul*, în primele capitole din VI, 7 şi într-o formă diferită în tratatele celei de a treia *Enneade, Despre providenţă.* Nu există în aceste capitole o schimbare formală a doctrinei, dar există o anumită diferenţă în punerea accentului. Distincţiile dintre sufletul superior şi cel inferior şi dintre sufletul inferior şi aceea rămăşiţă de suflet care este forma corpului sunt păstrate de-a lungul tratatelor în care se accentuează unitatea universului organic[426].

Plotin are trei moduri de abordare a problemei introducerii universului vizibil organic în sistemul său. Primul, după cum spune Bréhier, urmează îndeaproape *Timaios*, dar cu multe influenţe stoice. Acesta este pus în prim-plan în acele capitole ale celui de al doilea tratat

[426] VI, 7, 4, 5 şi 6, în special Cap. 6: ἐλλάμπει δ οὗτος τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ. ἔχει δέ πως πάντας ὁ ἔσχατος οὐ γινόμενος ἐκείνοις, ἀλλὰ παρακείμενος ἐκείνοις; III, 2, 2, 3, 4.

Dificultăți privind sufletul în care Plotin pune în discuție conştiința zeilor-stele şi modul în care operează incantațiile magice. Acestea erau întrebări de maximă importanță în vremea sa, dominată de magie, astrologie şi religii astrale, şi nu este surprinzător că, răspunzând la ele, el s-a apropiat mai mult ca de obicei de credințele comune ale vremii sale. Fundamentul platonician ferm al credinței în „făptura vie vizibilă"[427] i-ar permite să facă astfel cu conştiința curată. Soluția lui este că toate părțile universului vizibil, incluzând oamenii şi divinitățile-stele, au capacitatea de a acționa reciproc una asupra alteia din cauză că sunt părți ale unicei totalități vii, şi deci legate împreună printr-o simpatie universală[428]. Nu doar că părțile se pot influența unele pe altele, ci chiar acțiunea lor reciprocă este hotărâtă de totalitate, care le mişcă precum un dansator îşi mişcă membrele, nu dirijând conştient fiecare mişcare, ci cu inteligența concentrată pe execuția întregului, variatele mişcări urmând automat şi inconştient[429] (un superb exemplu de subtilitate şi acuratețe a metaforelor lui Plotin). Această mişcare nu se aseamănă celei a unei cauze externe acționând asupra a altceva decât ea însăşi; ἀλλ' αὐτον πάντα τὰ γινόμενα εἶναι[430]. Nu există nici o contradicție între aceasta şi doctrina obişnuită a lui Plotin. Sufletul totalității, deşi separat şi transcendent, nu se află niciodată la Plotin „în afara" universului vizibil. El se află în mod intim în prezența acestuia, întregul în prezența întregului, partea în cea a părții.

[427] *Timaios*, 92c.
[428] Cf. 32.
[429] Cf. 33.
[430] „dar el este toate cele care devin" (n.tr.). Pe această doctrină Plotin îşi bazează o întreagă perspectivă magică asupra rugăciunii, Cap. 40-42; nu se pune problema vreunui act de voință din partea divinităților cărora aceasta le este adresată; răspunsul vine în mod automat şi inconştient prin acțiunea organismului universal.

De asemenea, distincțiile dinăuntrul sufletului dintre cel inferior, cel superior şi cel parțial sunt păstrate de doctrină, puse în prim-plan la începutul capitolului 32, şi anume că părțile participă la corpul totalității în mod egal, la sufletul acestuia în diferite grade şi în funcție de faptul că participă sau nu la orice „alt" suflet (presupus a fi parțial). Gradul în care este subliniată imanența sufletului, strânsa sa legătură cu corpul, este totuşi neobişnuit la Plotin. Theiler are, probabil, dreptate când vede în aceste capitole urme ale influenței lui Poseidonios[431]; asta în măsura în care acest lucru nu implică faptul că gândirea lui Plotin ar fi avut vreodată cu adevărat ceva în comun cu imanentismul brut al stoicilor. Chiar atunci când Plotin afirmă cu cea mai mare hotărâre continuitatea întregii realități şi evoluția ei neîntreruptă de la sursă, şi penetrarea sufletului chiar în întunericul materiei, până la cea mai de jos limită a ființei,[432] el păstrează întotdeauna diviziunea realității în niveluri clar separate. Doctrina sa evoluționistă, sau mai degrabă emanaționistă, nu are foarte multe în comun cu teoriile stoice despre evoluția individului sau universului dintr-o „sământă" sau dintr-un *logos* spermatic. „Desfăşurarea *logoi*-lor" în *Enneade* nu este un adevărat proces evolutiv. Este actualizarea necesară și neintenționată a potențialităților pe care le conține ceea ce este superior pentru a produce ceea ce este inferior şi rezultă din capacitatea superiorului de a contempla din nou ceea ce se află sub el[433]. Lumea materială este „moartă", este un „cadavru înfrumusețat" din cauză că este neproductivă, şi este neproductivă pentru că în ea ultima rămășiță de suflet a scăzut sub nivelul capacității de contemplație[434].

[431] *Vorbereitung des Neu-Platonismus*, Cap. 2.
[432] Cum ar fi în IV, 8, 6; II, 9, 3.
[433] III, 8.

Al doilea mod în care Plotin îşi abordează problema este strâns legat de primul. El se găseşte în primele capitole ale tratatului *Despre multiplicitatea formelor şi despre bine.* Aici se postulează caracterul organic şi de întreg al universului vizibil. Acesta este pur şi simplu afirmat în capitolul 2. Atenția lui Plotin se concentrează asupra universului inteligibil. Caracterul de întreg şi perfecțiunea universului vizibil, existența şi dispunerea fiecăreia dintre părți astfel încât să completeze întregul, nu depind de vreo planificare conştientă, ci de existența acelei totalități superioare, unitatea în diversitate a νοῦς-ului. Transcendența sufletului superior, şi în particular cea a sufletului omenesc superior, este subliniată[435] mai degrabă decât însuflețirea imanentă a universului material. Sufletul transcendent universal şi sufletele sale individuale sunt concepute aici în maniera lui *Timaios* ca intermediarii prin care lumea sensibilă este formată după modelul celei inteligibile. În legătură cu aceasta, găsim o tratare extrem de complexă a relației sufletelor individuale cu sufletul universal. Sufletul universal face o schiță preliminară (πρου πογραφή) a modelului universului vizibil, care este ceva în genul unei „iluminări preliminare" a materiei. În conformitate cu acest model, sufletele individuale trebuie să îndeplinească o sarcină şi depinde de acesta dacă au ocazia de a le produce şi însufleți pe cele superioare (omul) sau trebuie să se mulțumească cu animalele inferioare[436]. Procesul producerii schiței preliminare corespunde, poate, producerii de corpuri determinate de către natură, care este cea mai de jos fază a sufletului universal, în pasajul tocmai citat. Sufletele

[434] III, 8, 2.
[435] Cap. 4 şi 5.
[436] Cap. 7; cf. IV, 3, 6.

individuale sunt comparate cu meseriaşi care pot produce doar ὅ ἡ ὕλη ἐθέλει τῇ ἐπιτηδειότητι[437], ceea ce sugerează că ele nu au de fapt de a face cu ὕλη într-un sens strict, cu pura potență, ci cu materie formată, σῶμα sau corpul determinat.

Această descriere pare să reducă la minimum puterea de alegere a sufletului individual. Este deci mai degrabă surprinzător să găsim în capitolul precedent că vina se ataşează de suflet pentru producerea a ceva inferior omului. καθαρὰ μὲν οὖν οὖσα καὶ πρὶν κακυνθέναι ἄνθρωπον θέλει καὶ ἄνθρωπος ἔστι[438]. Este vorba de vechea problemă, de care Plotin este pe de-a întregul conştient, care apare ori de câte ori el încearcă să reconcilieze responsabilitatea morală a sufletului individual pentru propriul său destin cu atotcuprinzătoarea ordine universală. Aici este intensificată însă de proeminența dată universului inteligibil ca arhetip al sensibilului. Arhetipurile a tot ce există în această lume, oameni, animale, plante, pământul însuşi, sunt prezente acolo ca forme vii, împărțind gloria eternă a universului inteligibil[439]. Dacă lucrurile stau astfel, este dificil de văzut cum anume atracția față de unul dintre ele mai degrabă decât față de altul ar trebui să fie un semn al degradării sufletului. Acestea sunt, toate, părți necesare şi nobile ale totalității divine, porc sau gândac sau ciupercă, precum şi om, iar producerea lor în lumea inferioară este necesară perfecțiunii totalității vizibile, ea însăşi nobilă şi divină. Aici pare să existe un conflict, nu pe de-a-ntregul exprimat, între conceptul de lume sensibilă ca întreg unic şi unificat, organism şi copie ca întreg a unui organism superior, şi conceptul de lume sensibilă ca scară ce coboară prin trepte

[437] „Ceea ce materia dorea ca fiind cel mai potrivit <pentru ea>” (n.tr.).
[438] „Aşadar, el este pur şi, înainte de a fi fost pervertit, el doreşte să fie om şi este om” (n.tr.).
[439] Cap. 9-12.

succesive de degenerare din lumina sufletului către întunericul materiei. Trebuie totuşi să amintim că, pentru Plotin, omul este o „ființă-punte" intermediară între două lumi. El singur este prezent personal în inteligibil cu drepturi depline, iar celelalte creaturi doar prin arhetipurile lor. Este deci normal într-un fel ca Plotin să facă din „omul acestei lumi" cel mai de jos punct până la care sufletul poate coborî fără a păcătui. Acest lucru nu înlătură totuşi contradicția.

În ciuda prezenței acestei doctrine a omului ca „ființă-punte" care pare să fi jucat un rol important în gândirea lui Poseidonios,[440] nu pot până la urmă accepta punctul de vedere al lui Theiler că aceste capitole, precum cele din IV, 4 pe care tocmai le-am discutat, sunt profund influențate de Poseidonios. Motivul l-am prezentat pe larg într-un capitol anterior[441]. El este, pe scurt, acela că perspectiva asupra unității în diversitate a universului inteligibil pe care o avem aici este fundamental nestoică, şi are surse clar recognoscibile în gândirea lui Platon şi Aristotel. În favoarea unei influențe a stoicismului târziu aici, putem spune cel mult că este posibil să priveşti lumea νοῦς-ului ca ipostaziere a conceptului stoic de ordine a lumii eternă. Aceasta nu este totuşi originea concepției lui Plotin, după cum am încercat să arăt.

A treia formă pe care doctrina universului vizibil organic o ia la Plotin se găseşte în tratatul *Despre providență*[442]. Ea diferă oarecum de celelalte două şi este marcată de o şi mai puternică subliniere a transcendenței sufletului. Tratatele aparțin ultimei perioade a lui Plotin, şi dovedesc o remarcabilă dezvoltare a gândirii sale. Cea mai

[440] Theiler, l. c.; Jaeger, *Nemesios von Emesa*; Witt, „*Plotinus and Posidonius*", *C. Q.* vol. XXIV, 1930, p. 198.
[441] Cap. V.
[442] III, 2 şi 3.

surprinzătoare caracteristică a lor este apariţia în ele a doctrinei *logos*-ului. Aceasta este modificarea extremă pe care o suferă vreodată doctrina celor trei ipostaze în *Enneade*. *Logos*-ul este o a patra ipostază în mod chiar mai clar decât natura, şi mai mult, o ipostază a cărei proprie structură este complexă. Acesta este introdus prin cuvintele νοῦς τοίνυν δούς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρεμὴς καὶ ἥσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο. τοῦτο δὲ λόγος ἐκ νοῦ ῥυείς. τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος, καὶ ἀεὶ ἀπορρεῖ, ἕως ἄν ᾖ παρὼν ἐν τοῖς οὖσι νοῦς[443]. De aici ar părea că *logos*-ul ia locul sufletului ca intermediar între νοῦς şi lumea vizibilă. Prin emanaţia din νοῦς potenţialitatea sa de a produce ceea ce se află dedesubt este actualizată fără mişcare sau efort din partea superiorului, în conformitate cu cunoscuta doctrină plotiniană. Este mijlocul prin care νοῦς-ul este prezent în lumea vizibilă. Un alt pasaj clarifică faptul că Plotin nu a dorit să excludă sufletul din şirul ipostazelor. Aici el spune: ἔστι τοίνυν οὗτος · λ· γος ... ο κ · κρατος νο ς ο δ α· τονο ς ο δ γε ψυχῆς καθαρᾶς τ· γ· νος, · ρτημ· νος δὲ ἐκείνης κα· ο ον ἔκλαμψις ἐξ · μφοῖν, νο κα· ψυχῆς κα· ψυχῆς κατὰ νο ν διακειμ· νης γεννησ· ντων τ· ν λ· γον το τον ζω ν λ· γον τινὰ · συχῇ ἔχουσαν[444]. Chiar şi aici, deşi sufletul îşi are rolul lui în generarea *logos*-ului, merită amintit faptul că Plotin îl pune într-o foarte strânsă legătură cu νοῦς-ul de care nu se spune că este legat

[443] „Iar astfel intelectul, dăruind ceva din sine materiei, le realizează pe toate liniştit şi calm, iar această raţiune provine din intelect. Căci raţiunea este fluxul inteligenţei şi acest flux are loc mereu, până ce inteligenţa va fi prezentă în realităţi." (n.tr.), cf. III, 2, 2.

[444] „Prin urmare, raţiunea aceasta ... nu este inteligenţa pură şi în sine, şi nu este nici un gen al sufletului pur, ci depinde de acesta şi este ca o iluminare a ambelor, a inteligenţei şi a sufletului dispus conform inteligenţei, care au născut această raţiune, ca o viaţă ce posedă în pace o anumită raţiune." (n.tr.) Cf. 3, 16.

indirect sau prin intermediul sufletului. Este „o revărsare din ambele". Sufletul îl produce din cauză că este „dispus în concordanță cu νοῦς". Tratatele *Despre providență* formează o teodicee, o justificare a ordinii morale din lumea noastră. *Logos*-ul, ca şi cauză a acestei ordini, este reprezentantul νοῦς-ului, al ordinii divine transcendente datorită căreia lumea aceasta este un întreg ordonat. El îndeplineşte funcțiile din lumea sensibilă atribuite în tratate anterioare sufletului universal. Sufletele individuale sunt părțile lui[445] şi, de asemenea, par să fie *logoi* ai sufletelor superioare din sufletul universal, acum complet retras din această lume[446]. *Logos*-ul este un principiu unificator, un armonizator[447]. El însuşi se află la jumătate în ceea ce priveşte unitatea dintre lumea superioară a νοῦς-ului şi sufletului şi lumea sensibilă pe care o produce. Funcția sa este de a produce în acea lume cel mai bun tip de unitate de care este capabil, παλίντονος ἁρμονίη[448] heracleitică, unitatea unei piese bine construite cu întreceri şi lupte[449]. Toate aceste corespund foarte bine perspectivei asupra guvernării lumii sensibile de sufletul universal din tratatele *Contra gnosticilor* şi *Dificultăți privind sufletul*[450]. Atitudinea etică, de asemenea, din descrierea domniei *logos*-ului este foarte similară cu aceea a pasajelor anterioare. Este aceeaşi apărare pătimaşă a binelui şi dreptății ordinii universului vizibil, şi aceeaşi insistență austeră asupra faptului că suferința sau degradarea indivizilor, chiar şi păcatul, contribuie la binele întregului, lucru exprimat prin comparația dintre broasca țestoasă şi

---

445 2, 17, 18.
446 3, I.
447 2, 2, 3, I.
448 „armonia contrariilor" (n.tr.).
449 2, 16, 17.
450 II, 9, 7; IV, 4, 3.

dans (vezi marele tablou al dansatorului din cel de al doilea tratat *Dificultăți privind sufletul*).

În tratatele *Despre providență, logos*-ul este prezentat ca intermediarul dintre lumile superioară şi inferioară. Dedesubtul lui nu se află nimic în afara lumii sensibile pe care o produce. El combină deci funcțiile celor două suflete-ipostaze universale ale tratatelor anterioare, sufletul superior şi natura. *Logos*-ul are contact direct cu materia[451]. Diviziunea dintre faza superioară şi cea inferioară a sufletului universal este reprezentată printr-o diviziune între *logos*-ul (sau *Pronoia*[452]) superior şi inferior, care este pusă în strânsă legătură cu doctrina plotiniană comună a multiplicității „oamenilor”, principiile superior şi inferior ale sufletului omenesc[453]. În alt pasaj[454], găsim această dualitate a superiorului şi inferiorului exprimată oarecum diferit, ca dualitate între *Pronoia* şi *Heimarmene*. În foarte timpuriul tratat III, 1[455], *Heimarmene* apare ca limitare impusă sufletului în corp de către mediul lumii materiale. Această concepție este dezvoltată în special în capitolele finale ale IV, 4 în care este vorba despre simpatia universală, legea atotputernică a lumii sensibile. Cele două capitole[456] care explică gradul în care înțeleptului, adevăratului filosof, nu i se aplică această lege sunt foarte apropiate de discuția anterioară. Cred că putem considera *Heimarmene* din pasajului din III, 3, care este descris ca ἀπὸ τοῦ χείρονος ἀρξαμένη[457], dar este o parte a unicei Pronoia, ca fiind legea atotcuprinzătoare a simpatiei sau armoniei universale din

[451] 3, 4.
[452] 3, 4.
[453] Cf. VI, 7, 6.
[454] 3, 5.
[455] Cap. 8, 9.
[456] IV, 4, 43-44.
[457] „pornind de la ceva inferior” (n.tr.).

universul material, legea de care depinde eficacitatea magiei sau astrologiei. Este *logos*-ul care acționează în lumea sensibilă impunându-i acel gen de ordine care i se potrivește[458].

În aceste tratate, *logos*-ul pare să fi preluat toate funcțiile sufletului universal în relație cu lumea sensibilă. Perspectiva asupra generării *logos*-ului din νοῦς şi suflet, precum şi a sufletelor individuale în *logos* din părțile sufletului transcendent, sugerează faptul că există o distincție reală între cele două ipostaze. É. Bréhier, în introducerea pe care o face la aceste tratate,[459] sugerează că cele două ar putea fi considerate ca două aspecte ale aceluiaşi lucru. Această opinie este susținută de faptul că pentru Plotin sufletul şi natura sunt întotdeauna *logoi*[460] şi de apariția, în capitolul 2 al primului tratat *Despre providență,* a sufletului în locul obişnuit al guvernatorului lumii sensibile, care în restul tratatelor este ocupat de *logos*. Balanța pare să încline totuşi în favoarea considerării sufletului şi *logos*-ului ca distincte. Sufletul s-a retras în întregime în lumea superioară, pe tărâmul νοῦς-ului, probabil pentru a se dedica activității sale principale de contemplație. Activitatea sa secundară de generare şi guvernare a lumii sensibile a fost preluată în întregime de către *logos*. Desigur că cele două, deşi distincte, nu sunt pentru Plotin separate. *Logos*-ul are aceeaşi natură cu sufletul. Ele trebuie totuşi distinse la fel de clar precum

---

[458] Această distincție făcută între *Pronoia* superioară şi *Heimarmene* inferioară scoate în evidență divergența dintre învățătura stoică şi cea a platoniştilor medii în ceea ce-l priveşte pe cel din urmă. Pentru stoici Pronoia şi Heimarmene erau acelaşi lucru, cf. S. V. F. II, 913 (Chrysippus). Distingând între nivelurile pe care le are Pronoia şi plasând-o pe cea superioară deasupra lui Heimarmene Plotin urmează tradiția mediu platonistă reprezentată de către Ps.-Plutarh, *De fato* (cf. în special Ps.-Plut. 9 şi urm., de asemenea Nemesius, *d. Nat. Hom.* 44, Albinos, *Didaskalikos* 14, Chalcidus, *Comm. In Platonis Timaeus* 150 şi urm. (pp. 207 şi urm. Wrobel)).

[459] Ed. Budé, III, 17-23.

[460] III, 8, 2, 6; VI, 7, 7.

sufletul şi natura din tratatele anterioare, deşi *logos*-ul nu poate fi corelat, după cum am văzut, cu natura sau cu sufletul inferior. El îndeplineşte în lumea sensibilă atât funcțiile superioare cât şi pe cele inferioare. Este o forță atât regulatoare cât şi unificatoare.

În perspectiva oferită în tratatele *Despre providență* asupra sufletului şi *logos*-ului, Plotin a mers cel mai departe în sublinierea transcendenței principiului generator şi guvernator al universului material. Există aici ceva în comun cu spiritul tratatului contemporan *Despre cunoaşterea ipostazelor*[461]. Aici găsim o separare clară a diferitelor niveluri ale ființei şi o afirmare extrem de puternică a incompatibilității dintre sufletul inferior şi viața spirituală de pe tărâmul νοῦς-ului. „[Cunoaşterea celei mai divine părți a sufletului ca mijloc de cunoaştere a νοῦς-ului] e posibilă doar dacă înlături întâi corpul omului – adică al tău – iar apoi sufletul care dă formă corpului, iar apoi neapărat percepția şi dorințele şi emoțiile şi toate aceste prostii, care înclină puternic spre mortal"[462]. În acest strict ascetism spiritual avem corelativul vieții spirituale a acestei ultime faze a cosmologiei lui Plotin. Este interesant de văzut că, în tratatele *Despre providență,* există o urmă slabă a dualismului extrem al unui alt tratat aproape contemporan, I, 8, *Despre rău,* un *locus classicus* al *Enneadelor* pentru concepția despre materie ca principiu al răului. Există o aluzie întâmplătoare în III, 2, 2 la Ανάγκη din *Timaios* ca principiu irațional care împiedică acțiunea rațiunii în lume, dar nu este dusă mai departe. Concepția dominantă în aceste tratate este cea a ordinii organice universale, expuse în mod definitiv în 2, 3 (discursul despre univers). Plotin ajunge cu această concepție

[461] V, 3.
[462] Cap. 9; cf. Cap. 17: ἄφελε πάντα.

până la a spune că *logos*-ul (universal sau individual) conține în sine *logos*-ul materiei sale ἥν αὑτῷ ἐργάζεται ποιώσας καθ' αὑτὸν τὴν ὕλην ἤ σύμφωνον εὑρών[463]. Contextul (forma sau *logos*-ul armonizate întotdeauna cu materia corespunzătoare) sugerează totuşi că este vorba despre materia formată şi că concepția este asemănătoare cu cea a „schiței preliminare" din IV, 4 şi VI, 7. Dar, cu siguranță, în aceste tratate nu există vreun dualism de felul celui care ar face din materie principiul răului. Ar fi poate adevărat să spunem că Plotin susține acest punct de vedere doar când gândeşte materia în izolare. Când priveşte lumea materială ca pe un întreg, din punctul de vedere al sufletului, el o priveşte ca pe unitate organică însuflețită bună şi necesară în întregul ei şi în fiecare dintre părți.

Fundalul istoric imediat al acestor tratate este stoic. În special gândirea etică din ele este în tradiție stoică, şi pot fi făcute multe paralele detaliate[464]. Heracleitismul lor, atât în aspectul etic cât şi în cel cosmologic, le apropie foarte mult de stoicismul târziu, „poseidonian"[465]. Austeritatea aplicării de Plotin a principiilor heracleitice la problema suferinței este în tradiția stoică a lui Marcus Aurelius şi Epictet. Optimismul mulțumit de sine, mai degrabă deprimant, care uneori apare în punctele de vedere stoice timpurii asupra ordinii lumii[466] nu mai este vizibil la stoicii secolelor postcreştine. Scala „stoică" a unității apare şi ea în capitolele 16 şi 17; deşi, după cum am văzut, de câte ori o foloseşte Plotin îi dă o turnură pe de-a-ntregul nestoică punând-o în slujba propriei şi foarte diferitei sale doctrine a ierarhiei unității. *Logos*-ul

[463] „pe care o prelucrează în sine făcând-o asemenea sieşi sau găsind-o armonioasă <cu sine>" (n.tr.)., 3, 4.
[464] Cf. Introducerea lui Bréhier la tratate, ediția Budé III, pp. 17-23.
[465] Cf. *De Mundo,* 5.
[466] Cf. Bréhier, Chrysippe, p. 143.

transcendent, pe de altă parte, este o concepţie pe de-a-ntregul nestoică. Într-o oarecare măsură, îi putem găsi o origine în propria gândire a lui Plotin. Aceste tratate sunt în primul rând o justificare a credinţei într-o ordine şi guvernare morală a lumii. Se poate deci ca şi Plotin să fi simţit nevoia de a înfăţişa munca puterii divine în lume cât mai simplu cu putinţă, ca unic principiu emanând din ordinea divină superioară. Pentru el, *logos* este un termen generic pentru principiul realităţii şi ordinii, forţa formatoare, fie ea individuală sau universală, în fiecare nivel al fiinţei. Ar fi astfel destul de natural ca el să facă din principiul ordinii din lumea sensibilă un *logos* universal, în special într-un tratat controversat îndreptat împotriva celor care ar nega existenţa unei astfel de ordini.

Dacă trebuie totuşi să căutăm o sursă a acestei concepţii în afara propriei gândiri a lui Plotin, este imposibil să nu fim izbiţi de asemănarea cu *logos*-ul lui Philon. *Logos*-ul philonian, ca şi cel al lui Plotin, este principiul unităţii în diversitate, al separării şi unirii contrariilor din lumea materială[467]. Acesta este legea universală, principiul ordinii din lume, distribuind fiecăruia partea cuvenită[468]. Aceste asemănări nu ar fi atât de izbitoare doar prin ele însele. Ele ar putea fi explicate prin moştenirea filosofică comună a celor doi gânditori şi în special prin dependenţa lor faţă de tradiţia stoică[469]. Ceea ce pare să îl apropie în aceste tratate pe Plotin de Philon este faptul că *logos*-ul lui, mai mult decât orice altă ipostază din *Enneade*, este prezentat ca simplu intermediar între divin şi lumea materială. El nu are altă

[467] *Quis rer. divin. heres sit,* 130-140, 213; *De Plantat. Noë*, 5-10; *De fuga*, I, 112; *Qu. in Exod.* II, 90, 118.
[468] *De opif. Mundi,* 143.
[469] Pentru influenţa stoică asupra lui Plotin, cf. Heinze, *Lehre vom Logos,* pp. 228 şi urm.; Aall, *Gesch. D. Logos-Idee,* I, 223. Pentru Logosul stoic ca principiu al separării şi unificării, cf. S. V. F. I, 497 (Cleanthes).

funcție cu excepția aceleia de a fi instrumentul prin care este realizată ordinea lumii ideale a νοῦς-ului în realitățile sensibile. În acelaşi fel, *logos*-ul lui Philon este un simplu intermediar între zeu şi creația materială[470]. Este posibil să explicăm acest lucru printr-o coincidență şi să căutăm originea concepției lui Plotin în direcțiile deja indicate. Putem privi această perspectivă asupra *logos*-ului ca fiind elaborată doar pentru a servi scopului imediat al unei teodicee, şi nu pentru a fi împinsă prea departe. Dacă ar fi totuşi să căutăm o sursă exterioară a doctrinei, se pare că singura asemănare cu opera vreunui gânditor se găseşte în descrierea pe are Philon o face *logos*-ului.

Am oferit în altă parte[471] motivele pentru care nu am insistat asupra influenței *Legilor* lui Platon asupra concepției despre ordinea morală a lumii pe care aceste tratate o conțin. Diferența cea mai mare aici între Platon şi Plotin se datorează intrării în filosofia greacă a concepției despre o ordine a lumii necesară, automată. Zeul sau zeii lui Platon din *Legile* sunt în primul rând păzitori ai ordinii morale[472]. *Logos*-ul există deci doar accidental, ca parte a elaborării unei ordini universale, morală într-un sens, dar pe de-a-ntregul automată şi nereflectând nici un scop, volițiune sau alegere conştientă între bine şi rău din partea puterilor superioare. Diferența se datorează mai degrabă unei dezvoltări decât unei contradicții,[473] dar este una reală.

[470] *Quis rer. divin. heres sit,* 205; *De Somn.* II, 228; cf. Lebreton, vol. I, în special pp. 235-237.
[471] Într-un articol „The Gods in Plato, Plotinus, Epicurus”, *Classical Quarterly,* vol. XXXII, Iulie-Octombrie 1938.
[472] *Legile,* 905d-907b.
[473] Ideea lui Plotin de ordine universală pare să fi fost prevestită, deşi în nici un caz nu a fost exprimată în întregime, în perspectiva lui Platon asupra guvernării divine a lumii, *Legile* 903e-904e.

Capitolul VIII
Concluzie

Avem acum la dispoziție destule informații pentru a putea oferi o perspectivă de ansamblu asupra structurii realității în viziunea lui Plotin. În fruntea sistemului său stă un principiu prim transcendent, sau temei al ființei şi binelui, Unul, care este inefabil şi incomprehensibil atât pentru rațiunea discursivă cât şi pentru cea intuitivă. Plotin reprezintă inefabilitatea în două moduri. Fie Unul este inefabil pentru că transcende puterile noastre de gândire şi expresie, ca fiind mai real decât orice altă ființă, mai bun decât orice bine pe care îl putem noi cunoaşte sau imagina, fie este inefabil ca unitate-absolută căreia nu îi pot fi asociate nici un fel de predicate de teama implicării lui în multiplicitate. Primul mod de gândire este cel care predomină în *Enneade*, pentru că doar privindu-l în acest fel se poate stabili o relație între Unu şi restul realității.

Sub Unu se află cele două ipostaze care sunt corelativele universale ale întregii sfere a vieții umane, fizice şi intelectuale. Acestea sunt νοῦς, inteligența activă a lui Aristotel, formată de lumea ideilor, ele însele vii şi inteligente, de care este legat într-o unitate în diversitate co-egală; şi sufletul, ale cărui funcții merg de la contemplația dinăuntrul tărâmului νοῦς-ului până la formarea şi guvernarea lumii materiale. Aceste ipostaze sunt unite între ele şi de Unu

printr-o dublă legătură, o pereche de mişcări contrare şi complementare. Prima este cea a emanației sau radiației inferiorului de către superior, cea de a doua este cea de reîntoarcere în contemplație a inferiorului către superior. În prima dintre cele două mişcări, inferiorul primeşte o existență nedeterminată şi potențială, în cea de a doua se oferă pe sine ca materie superiorului, ca formă, obținând astfel realitate deplină[474]. Legăturile dintre νοῦς şi Unu şi suflet şi νοῦς sunt descrise în exact aceiaşi termeni. Totuşi, în practică legătura dintre suflet şi νοῦς este, în general, cea mai strânsă dintre cele două. Sufletul este un locuitor legitim al lumii νοῦς-ului iar cea mai importantă activitate a sa este participarea la cea a νοῦς-ului. Pe de altă parte, Plotin vorbeşte în general despre Unu ca transcendând complet νοῦς-ul, care îl poate percepe doar lăsându-se pe sine în urmă. Uneori el îl aduce în sfera vieții umane, postulând că suprema realizare de sine a sufletului este realizarea identității sale cu Unul. Sunt totuşi foarte puține pasaje în care acest lucru este afirmat în mod explicit. După cum au observat şi câțiva dintre interpreții moderni ai lui Plotin, acest mod de gândire, dacă ar fi împins până la concluziile sale logice, ar distruge orice posibilitate de cosmologie, sau orice fel de gândire filosofică. Toate diferențele, toate realitățile separate între care s-ar putea distinge relații ar fi înghițite de o unitate infinită, inaccesibilă rațiunii (care ar putea opera doar într-o iluzorie lume a separației, a lucrurilor şi persoanelor distincte), şi la care s-ar putea ajunge doar în uniunea mistică ce ar urma încetării întregii gândiri. Această apreciere nu poate totuşi să constituie baza condamnării

[474] Nu mai este nevoie să spun că nu se pune aici problema schimbării sau succesiunii în timp. Ipostazele şi relațiile dintre ele sunt eterne şi neschimbătoare.

întregii filosofii a lui Plotin ca fiind irațională şi autodistructivă, după cum înclină să o facă în mod special Heinemann. De obicei, Plotin vorbeşte cu cele mai mari rezerve despre uniunea mistică cu Unul, înconjurând-o cu multe restricții. El pare, în general, să o considere mai degrabă ca pe o unificare în care întreaga conştiință a diferenței se pierde, decât ca pe o realizare a unei identități preexistente.

Nivelul cel mai de jos al ordinii cosmice este universul material, care se află în sfera sufletului. Perspectivele lui Plotin asupra acestui univers inferior şi a relațiilor sale cu nivelurile superioare ale ființei variază întrucâtva în funcție de punctul de vedere din care scrie şi nu sunt cu totul reconciliabile. Uneori el îşi concentrează atenția asupra sufletului în sine, uneori asupra universului material văzut ca un corp însuflețit sau ca un organism viu, iar alteori asupra materiei gândită ca separată. În primul caz, ceea ce îl preocupă îndeosebi este să clarifice distincția dintre diferitele niveluri ale vieții sufletului şi să păstreze esențiala independență şi separare a acestuia față de materie. În al doilea, distincțiile dintre nivelurile sufletului sunt lăsate la o parte, iar universul material este prezentat ca un întreg viu, care îşi derivă viața şi caracterul organic de la sufletul care se desfăşoară nestingherit prin fiecare dintre părți. Când are în vedere materia în sine, Plotin pare atras irezistibil de ideea că ea este principiul răului; de asemenea, insistă întotdeauna, în opoziție cu Aristotel, asupra faptului că nu poate exista o uniune reală între materie şi formă. Nici cea mai de jos rămăşiță a sufletului în trup nu se uneşte cu materia pentru a forma un lucru material concret, ci este suprapusă pe acesta din exterior.

În pofida obscurităților cauzate de această variație a punctului de vedere, există anumite elemente ale perspectivei asupra sufletului şi a activității sale în lumea materială care pot fi găsite constant pe tot parcursul *Enneadelor*. Există întotdeauna o diviziune tripartită a sufletului, în sufletul universal superior transcendent, sufletul universal inferior imanent dar separat sau natura, şi „rămăşițele sufletului", formele care dau viață şi realitate lucrurilor materiale. Sufletul inferior este o adevărată ipostază produsă prin emanație. Ocazional, principiul perceptiv pare aproape să ocupe poziția unei alte ipostaze. Sufletele individuale se disting de cel universal prin funcția lor. Ele se ocupă de părți, nu de întreg. Universul material care îşi derivă viața şi realitatea din acest suflet triplu este conceput ca fiind organic într-un fel care datorează mult filosofiei stoice şi ideilor magico-astrale contemporane lui, şi mai presus de toate, perspectivei asupra universului vizibil din *Timaios*. Caracterul său organic trebuie totuşi caracterizat prin independența sufletului care, pentru Plotin, nu se uneşte niciodată cu adevărat cu corpul pentru a forma un singur întreg, nu mai mult decât se uneşte forma cu materia. Structura complexă a sufletului, care este singurul cu adevărat real în lumea materială, este suprapusă peste un substrat care îi rămâne întotdeauna străin şi exterior.

Există două aspecte de importanță vitală pentru înțelegerea filosofiei lui Plotin. În primul rând, că producerea fiecăruia dintre nivelurile inferioare ale ființei, de către nivelurile superioare, nu este rezultatul vreunui act conştient din partea celor din urmă, ci este un reflex necesar, inconştient al activității primare de contemplație; iar în al doilea rând, că fiecare nivel al ființei reale, chiar şi cel mai

de jos, este bun. Plotin poate susține că materia, care este non-existența absolută, este răul, dar este extrem de nerăbdător să demonstreze bunătatea desăvârşită a lumii materiale, glorioasa imagine a încă şi mai gloriosului ei arhetip, lumea νοῦς -ului.

Din acest rezumat, se poate observa cu uşurință că Plotin, în perspectiva pe care o are asupra structurii realității, nu este nici panteist, nici dualist, deşi în *Enneade* se găsesc atât pasaje panteiste cât şi dualiste. El nu susține nici ceva ce ar semăna cu doctrina iudeo-creştină a creației. El prezintă universul ca pe o ierarhie statică a diferitelor niveluri de viață şi de realitate. Există o continuitate neîntreruptă de la superior până aproape la inferior, de la Unu până la forma din corp, dacă nu chiar până la materie. Fiecare nivel al ființei este necesar perfecțiunii întregului, iar nivelurile superioare sunt eterne, atât ca întreg cât şi în fiecare dintre părți. Până şi universul material este etern ca întreg. Timpul are o importanță scăzută în sistemul lui Plotin. Cea mai importantă parte a vieții sufletului este trăită în afara timpului. Nici un eveniment istoric nu ar putea avea pentru el vreo importanță decisivă şi vitală. Aceasta este una dintre diferențele esențiale care îi separă, pe el şi pe întreaga tradiție filosofică elenă, de gândirea creştină.

Prin toate acestea, Plotin este un grec desăvârşit, aflat în linia directă de succesiune a lui Platon şi Aristotel. El are toate drepturile să se numească platonician, iar diferențele față de maestrul său se datorează în mare parte influenței gândirii mai elaborate a lui Aristotel. Influența gândirii stoice asupra lui este, probabil, mai mică decât se credea în general. Ea se vădeşte în special în spiritul general, în caracterul scrierilor sale şi în termenii pe care îi foloseşte, mai degrabă

decât în doctrina sa metafizică propriu-zisă. Cel mai influențat aspect al sistemului său este cel în care el se ocupă de concepția lumii ca întreg organic şi de ideile etice pe care aceasta le implică. Spre comparație, tendințele de orientalizare ale epocii lui Plotin au lăsat puține semne ale influenței lor asupra *Enneadelor*. Ele sunt cel mai bine vizibile acolo unde el se ocupă de relațiile dintre ipostaze, în teoria emanației. În ceea ce priveşte influența filosofiilor orientale din afara lumii mediteraneene, oricât de atrăgător şi într-o oarecare măsură lămuritor ar fi să facem paralele între acestea şi filosofia lui Plotin, nu există suficiente dovezi că ele ar fi avut vreo influență asupra lui. Până şi doctrina „sinelui infinit”, de o izbitoare asemănare cu gândirea indiană, îşi are, după cum am încercat să arăt, originea probabilă în învățătura peripatetică despre inteligența activă.

Sistemul lui Plotin este unul predominant psihologic. Prin aceasta, nu încerc să sugerez că el este un idealist subiectiv, ci că ideea greacă tradițională a strânsei corespondențe între macrocosmos şi microcosmos este fundamentul esențial al sistemului său. El nu susține că inteligența omenească a creat ordinea universului pe care îl observă. El susține că inteligența şi sufletul omenesc sunt o parte a unei inteligențe şi a unui suflet universale care produc şi vitalizează universul şi că structura principiului director universal poate fi dedusă din studiul principiului director în om. Prin aceasta el urmează tradiția lui Platon şi Aristotel, deşi este mult mai conştient de ceea ce face decât predecesorii săi şi mai elaborat şi coerent în finalizarea gândirii sale. Pentru Plotin, tărâmul sufletului (folosind cuvântul în sensul lui Platon, pentru a include νοῦς-ul) cuprinde întregul realității cu excepția Unului, originea sa transcendentă şi a

materiei, care cade cu totul în afara lumii reale. Nimic nu este real dacă în acelaşi timp nu este şi suflet, şi există un nivel al sufletului universal care corespunde fiecărui nivel al experienţei umane. Structura şi diviziunile realităţii sunt determinate nu atât de consideraţii cosmologice, cât de nevoia de a face ca acestea să corespundă exact structurii sufletului şi inteligenţei umane aşa cum stabileşte tradiţia platonico-aristotelică şi propria introspecţie a lui Plotin. Până la un punct această eroică antropomorfizare a universului poate fi justificată şi este esenţială oricărei filosofii care nu se mulţumeşte să se oprească la un scepticism radical; iar Plotin evită cu atenţie să cadă în antropomorfisme puerile. Pentru filosof, par să existe doar două posibilităţi; fie să admită că nu există univers deloc, sau că, dacă el există, este inaccesibil percepţiilor şi inteligenţei noastre; fie să susţină că noi suntem într-o asemenea măsură construiţi după un chip universal, iar universul este într-o asemenea măsură antropomorfic, încât este controlat de o inteligenţă sau un suflet universal. Oricum, antropomorfismul psihologic al lui Plotin depăşeşte într-o mare măsură minimul necesar. Cred că el poate fi criticat legitim pentru a-şi fi prelucrat cosmologia mai mult decât ar fi fost necesar în mod raţional, pentru a o face să se potrivească cu perspectiva lui asupra naturii sufletului şi intelectului uman.

Cred că gândirea lui Plotin are într-o mare măsură o valoare religioasă şi filosofică perenă. Nici un partizan al filosofiei europene tradiţionale nu poate privi studiul *Enneadelor* ca aparţinând unei „Wissenschaft des Nichtwissenswert”. Par totuşi să existe aspecte extrem de importante ale sistemului plotinian care sunt vulnerabile în faţa unor obiecţii serioase şi de amploare. Criticile care îi

pot fi aduse sunt de două feluri: în primul rând nonnecesara multiplicare a entităţilor din sistem, iar în al doilea rând încercarea de găsi o legătură coerentă şi comprehensibilă acolo unde raţiunea pare să descopere nu o legătură, ci un hiat, sau cel puţin o legătură incomprehensibilă intelectului uman. Plotin împărtăşeşte cu elenii greşeala comună de a-şi dori o realitate prea ordonată, greşeală care este, în cele din urmă, doar o exagerare a unei virtuţi fundamentale, dorinţa de a găsi o ordine raţională în lucruri care să permită o gândire coerentă despre realitate.

Concepţia despre absolut, realitate originară sau temei al fiinţei, diferit în fiinţa lui de entităţile derivate şi relative cărora el le asigură existenţă, pare să fie foarte bine fundamentată din punct de vedere raţional. Există mai multe moduri în care se poate ajunge la ea[475]. Acesta nu este cel mai potrivit loc pentru o expunere completă a argumentelor, iar un rezumat ar fi nesatisfăcător şi neconvingător. Dar, în scopul înţelegerii criticii pe care o voi face la adresa lui Plotin, este important să clarificăm problema principiului general pe care acestea se fundamentează. Şi anume că fiinţele pe care le cunoaştem noi nu sunt autosuficiente sau autoexplicative. Fiinţa lor se prezintă minţilor noastre ca relativă şi derivată, şi ca necesitând o realitate supremă, fiinţă în sine şi temei al fiinţei celorlalte lucruri, pentru a o explica. Această fiinţă absolută, distinctă de fiinţa lucrurilor particulare, nu poate fi, în mod evident, un „universal" sau o abstracţie, pentru că este clar că dacă încercăm să extragem fiinţă dintr-o fiinţă nu putem ajunge la nici un rezultat, pentru că nu rămâne nimic din care am putea extrage. Fiinţa absolutului trebuie să difere de cea a fiinţelor derivate şi

[475] Dl. Hardie propune nişte sugestii foarte interesante asupra acestui lucru în nota adiţională a lucrării sale *A Study in Plato*, pp. 157-171.

relative pe care le noi le cunoaştem nu doar în grad, ci ca natură. În acest sens putem spune că ea se află „dincolo de fiinţă”. Ea este în sine incognoscibilă. Noi putem doar să ştim *de* ea, că trebuie să existe, prin cunoaşterea fiinţelor care îşi derivă realitatea din ea. Parmenide avea dreptate să susţină că fiinţa-în-sine trebuie să fie pe de-a-ntregul diferită de celelalte „fiinţe” ale experienţei noastre obişnuite. Pentru că fiinţa ca atare nu poate fi în vreun fel limitată sau caracterizată, ea trebuie să fie în afara spaţiului şi a timpului, eternă, neschimbătoare şi nediferenţiată. Parmenide a greşit prin afirmarea (dacă într-adevăr a făcut-o) caracterului iluzoriu şi a totalei irealităţi a fiinţelor derivate şi relative; pentru că doar prin acestea din urmă putem afla ceva despre absolut. Dacă le negăm realitatea, ne tăiem singuri craca de sub picioare.

Concepţia „pozitivă” despre Unu din *Enneade* este abordarea care se apropie cel mai mult în filosofia greacă de această idee de absolut. Complicaţiile care o înconjoară nu prea au totuşi vreo justificare raţională. Primul aspect care ne atrage atenţia este foarte stricta separare dintre Unu şi νοῦς. Multe dintre caracteristicile absolutului sunt comune cu cele ale universului inteligibil văzut ca totalitate, cele trei mari ipostaze incluzând sufletul transcendent, contrastează cu existenţa schimbătoare, tranzitorie şi dependentă a universului material. Acest lucru este adevărat în special în cazul νοῦς-ului care, după cum am văzut, are întotdeauna tendinţa de a deveni un duplicat al concepţiei „pozitive” despre Unu. Dacă citim tratatele 4 şi 5 ale cele de a şasea *Enneade*, unde distincţia dintre νοῦς şi Unu este mult lăsată la o parte şi ne gândim la concepţia tradiţională despre fiinţa absolută din minţile noastre pe care tocmai am scos-o în evidenţă, îl vom găsi în aceste tratate pe Plotin

mai apropiat de ea decât aproape oriunde altundeva în *Enneade*. Cu toate acestea, el rezervă atributele distinctive ale transcendenței și incognoscibilității în mod exclusiv Unului. Mai mult, Plotin ar critica foarte sever perspectiva mea asupra absolutului în acest punct. El ar spune că ceea ce am descris era mai degrabă ființa-Unu decât Unul și că un alt principiu aflat dincolo de ea era necesar, care să fie unitate nepredicabilă, care nu doar să transceandă toate ființele pe care le cunoaștem și care să fie, cu siguranță și cu certitudine nu ființă, ci altceva decât ființă. În acest punct sistemul „pozitiv", în care Unul este principiul suprem al realității, întâlnește și este afectat de sistemul „negativ" sau „logico-matematic", în care Unul este unitate-absolută. Aceasta îi furnizează lui Plotin un motiv pentru susținerea distincției dintre Unu și νοῦς. Un alt motiv derivă din aspectul „psihologic" al gândirii sale. Νοῦς-ul reprezintă cel mai înalt nivel al conștiinței pur umane. Putem ajunge la Unu doar devenind transcendenți nouă înșine. Cu alte cuvinte, lumea νοῦς-ului corespunde celui mai înalt nivel al cunoașterii omenești a realității, care, dacă este să fie cu adevărat cunoaștere, trebuie să fie cunoaștere a unei unități în multiplicitate. La Unu, care este unitate pură și este dincolo de cunoaștere, se poate ajunge doar prin uniunea mistică.

M-am ocupat deja mai pe larg de aceste distincții dintre Unu și νοῦς în primele trei capitole. Motivul pentru care le recapitulez aici este acela de a întreba dacă ele au vreo justificare rațională. Perspectiva „logico-matematică" despre Unu va fi, desigur, admisă atât de către gânditorii moderniști cât și de către cei tradiționali ca aparținând unei lumi a matematicilor arhaice și a enigmelor logice răsuflate care nu mai pot avea, pentru noi, decât un interes istoric. Va trebui

totuşi să-l luăm în serios pe adevăratul Parmenide, pentru că el a fost primul care a ridicat o problemă de o importanță vitală pentru întreaga filosofie; dar nu există nici un motiv pentru care ar trebui să luăm în serios interpretările neoplatonice la *Parmenide*-le lui Platon. Singura formă de „teologie negativă" care pare să aibă o valoare perenă este aceea pe care am numit-o „teologia negativă a transcendenței pozitive", metoda „analogică". Afirmația că zeul sau absolutul „nu este ființă" sau "este dincolo de ființă" pare să aibă sens doar când semnifică „diferență de gen față de toate existențele asupra cărora avem o cunoaştere directă". În acest sens ea este, după cum am văzut, o parte necesară a concepției despre absolut.

M-am ocupat deja de argumentul „psihologic" pentru separarea dintre νοῦς şi Unu în partea finală a capitolului despre „Unu şi viața spirituală". Concluzia la care am ajuns era că uniunea mistică şi acea cunoaştere clară care implică a vedea obiectul cunoscut ca unitate în multiplicitate nu erau în mod necesar dirijate spre obiecte diferite, ci că ambele ar putea fi modalități diferite de aprehensiune a aceluiaşi obiect. Mai mult, în discuția despre doctrina absolutului a devenit clar că a-i atribui acestuia ființă, deci şi predicabilitate şi, în sensul lui Plotin, multiplicitate, nu înseamnă în mod necesar că el este direct cognoscibil pentru noi. De fapt, ființa absolută este, după cum am văzut, în mod necesar incognoscibilă în sine. În acest mod transcendența Unului este salvată chiar dacă acesta se identifică cu ființa-Unu.

Mai rămâne încă de luat în considerare cea mai importantă întrebare şi anume dacă ipostazele „psihologice", νοῦς-ul şi sufletul transcendent sunt în vreun fel necesare cosmologiei lui Plotin, sau dacă funcțiile lor pot fi atribuite

în mod legitim absolutului. Oricui a asimilat anumite aspecte ale învățăturii *Enneadelor* i se va părea că acest lucru este posibil. În mintea nimănui dintre cei care l-au studiat pe Plotin nu își poate găsi loc ideea că demnitatea superiorului necesită intervenția intermediarilor între acesta și universul material. Nici Plotin nu face greșeala de a crede că transcendența înseamnă separare. Unul și νοῦς-ul sunt omniprezenți îndeaproape la cele mai de jos niveluri ale ființei, tocmai pentru că le transcend complet pe acestea. Plotin susține de asemenea destul de clar că guvernarea inferiorului nu cere din partea superiorului nici un fel de efort, schimbare, jenă sau silință, când avem de a face cu ființe spirituale omnipotente, a căror influență este coextensivă cu totalitatea. Eterna lor contemplație, întoarsă interior, nu este întreruptă sau deranjată de activitatea lor secundară de creație sau guvernare. Imaginile prea antropomorfe pe care înclinăm să ni le facem despre o providență mai degrabă agitată, luptându-se cu o multitudine de detalii, sau, alternativ despre un zeu care este „prea mare" pentru a-și bate capul cu astfel de probleme mărunte sunt iluzii bazate pe o greșită aplicare, la nivelul lumii superioare, a experienței noastre cu lumea spațiului și timpului și cu activitățile ființelor finite. Pentru toate acestea nu pare să existe o altă cauză în afara dorinței de a se agăța orbește de tradiția platoniciană, de a pune un suflet transcendent sub ființa-Unu pentru a forma și guverna universul material. Toate funcțiile atribuite de Plotin celor trei ipostaze pot fi atribuite unei singure ființe transcendente. A menține ierarhia plotiniană, fără motivele tradiționale care l-au condus la a o postula, ar însemna să multiplici laolaltă entități fără a fi necesar și să dai uitării imensa valoare perenă a descrierii pe care i-o face.

Poziția ideilor în această simplificare a sistemului necesită atenție. Una dintre principalele funcții ale νοῦς-ului în proiectul lui Plotin este aceea de a fi lumea ideilor, arhetipul după care este modelat universul sensibil. Este greu de înțeles cum poate Unul să fie o lume a ideilor, chiar dacă este identificat cu ființa absolută. Este îndoielnică, oricum, necesitatea postulării unei lumi a ideilor în sensul plotinian, mai ales că acestea nu pot fi identificate cu formele corpurilor, elementul de ordine perenă şi *pattern* al lumii materiale care constituie obiectul ştiinței fizicii. Finitul, lucrurile relative ale acestei lumi trebuie privite, într-un sens, ca „imitații", ca reflecții ale Unului absolut la un nivel diferit al ființei, şi, într-o manieră incognoscibilă, ca „participând" la ființa lui ca şi condiție a propriei lor existențe. Mai mult, această ființă-Unu trebuie considerată ca fiind inteligență în acelaşi sens transcendent şi analogic în care ea este Unu şi bine; şi, fiind ea însăşi obiectul primar al gândirii sale şi având o perfectă cunoaştere de sine trebuie, prin această cunoaştere de sine, să-şi cunoască toate efectele, toate ființele relative şi derivate pe care este capabilă să le producă. Această cunoaştere este, bineînțeles, eternă; este ființa absolutului; nu există separare între gândire şi obiectul gândirii, între actualitate şi activitate. În acest mod putem încă susține că lumea arhetipală, eternă, a ideilor este cel puțin simbolul realității, al ființei eterne şi atotcuprinzătoare şi cunoaştere a absolutului. Mai mult decât atât nu putem recunoaşte acestei doctrine.

Examinarea validității sistemului lui Plotin ne-a condus la concluzia că cea mai valoroasă şi perenă parte a acestuia este doctrina „pozitivă" a Unului. Perspectiva sa asupra νοῦς-ului şi sufletului poate avea cea mai mare importanță

ca o perspectivă asupra stărilor de conştiinţă umane, ca o perfecţionare şi rezumare a introspecţiei marilor minţi ale tradiţiei filosofice elene, dar pare imposibil să îi găsim un loc legitim în cosmologie. Există, desigur, nenumărate detalii de cea mai mare importanţă ale perspectivei sale când sunt asociate lucrării absolutului; este remarcabilă doctrina transcendenţei imanente a fiinţei-Unu şi, în general, percepţia foarte clară a lui Plotin asupra libertăţii spiritului pur faţă de limitările spaţiului şi timpului. Totuşi, doctrina celor trei ipostaze, luată ca întreg, pare a fi o complicaţie inutilă. O dată cu ea, bineînţeles, cade şi teoria emanaţiei, pe care am găsit-o deja nesatisfăcătoare. Platon s-a dovedit a fi înţelept refuzând să definească „participarea". Relaţia dintre absolut şi lucrurile relative şi derivate trebuie să rămână pe vecie misterioasă pentru că un termen al ei este inaccesibil cunoaşterii noastre şi pentru că este în mod necesar o relaţie specială despre care să nu ne putem forma un concept general. Un filosof înţelept va fi mulţumit să remarce că în acest punct există un hiat sau o despicătură la nivelul fiinţei şi va lăsa lucrurile aşa.

Perspectiva lui Plotin asupra universului material va necesita, de asemenea, o critică şi o reconstrucţie pentru o clară observare a acelei mari părţi din ea care are o valoare perenă. Din nou, Plotin este cel mai bun critic al său. Stăruinţa sa asupra bunătăţii lumii sensibile, a faptului că ea este demnă de creatorul şi tatăl ei precum şi negarea, în mod strălucit, a oricărei cauzalităţi reale a „materiei" fac ca refuzul de a accepta orice uniune reală dintre materie şi formă să fie cu totul inutil şi nepotrivit. Tendinţa de „stratificare", dorinţa mai degrabă nervoasă de interpolare a cât mai multor niveluri ale fiinţei între viaţa superioară a sufletului şi universul

material, este partea cea mai slabă a perspectivei sale despre acesta din urmă. Dacă ne aducem aminte cu câtă claritate predică el că „separarea” de corp pe care filosoful ar trebui să şi-o dorească nu este una fizică, ci depinde de direcţia intelectului şi voinţei sale, nu vom fi tentaţi să îl urmăm în aceste încercări oarecum neîndemânatice de a mări distanţa dintre suflet şi materie în cosmologia sa.

Una dintre trăsăturile cosmologiei lui Plotin pentru care el merită toată cinstea este afirmarea hotărâtă în acelaşi timp a realităţii liberului arbitru al omului şi a ordinii universale. Aici el urmează, bineînţeles, cea mai bună tradiţie elenă: însă el vede importanţa şi dificultatea combinării celor două concepţii cu o mult mai mare claritate decât predecesorii lui. El nu depăşeşte dificultăţile ridicate; care dintre filosofi le-a depăşit vreodată cu totul? Dar el ne dă cel puţin o imagine a lumii în care ideea de moralitate are un înţeles, în care este posibil să crezi atât într-o lege morală, cât şi, într-o oarecare măsură, în răspunderea personală pentru păstrarea ei.

Această expunere a punctului meu de vedere asupra validităţii sistemului filosofic al lui Plotin pare să fi lăsat extrem de puţin din el în picioare. Oricum, motivul care m-a împins să o fac este puternica mea credinţă în uriaşa şi perena valoare a filosofiei lui Plotin. Plotin nu este doar cea mai importantă piesă de legătură din istoria filosofiei europene, ca filosoful prin care tradiţia elenă în plină dezvoltare şi maturitate a fost pusă în legătură cu începuturile filosofiei creştine. El este, de asemenea, unul dintre puţinii filosofi din vechime pe care îl putem încă onora, deşi nu lipsiţi de simţ critic, ca pe un maestru şi nu să îl studiem doar ca pe o curiozitate istorică.

Index de nume